

RETRATO Y AUTORRETRATO LITERARIO INDÍGENA:
RESISTENCIA Y AUTONOMÍA EN LAS AMÉRICAS

by

ROBERTO E. ARROYO

A DISSERTATION

Presented to the Department of Romance Languages
and the Graduate School of the University of Oregon
in partial fulfillment of the requirements
for the degree of
Doctor of Philosophy

December 2014

DISSERTATION APPROVAL PAGE

Student: Roberto E. Arroyo

Title: Retrato y Autorretrato Literario Indígena: Resistencia y Autonomía en las Américas

This dissertation has been accepted and approved in partial fulfillment of the requirements for the Doctor of Philosophy degree in the Department of Romance Languages by:

Analisa Taylor	Chairperson
Juan Epple	Core Member
Massimo Lollini	Core Member
Carlos Aguirre	Institutional Representative

and

J. Andrew Berglund	Dean of the Graduate School
--------------------	-----------------------------

Original approval signatures are on file with the University of Oregon Graduate School.

Degree awarded December 2014

© 2014 Roberto E. Arroyo

This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs (United States) License.



DISSERTATION ABSTRACT

Roberto E. Arroyo

Doctor of Philosophy

Department of Romance Languages

December 2014

Title: Retrato y Autorretrato Literario Indígena: Resistencia y Autonomía en las Américas

This dissertation examines how the indigenous subject has been constructed in the Americas and explores the interests of individuals, power groups, and institutions behind these characterizations. Two notions are proposed: literary portrait and self-portrait, as opposing tendencies configuring the indigenous subject. The portrait starts as a Hispanic colonial creation that kidnaps indigenous memory, pillages natural resources and is the basis of stereotypes that still endure. Next, creoles and mestizos' portrait at the birth of Latin American nations shows the indigenous as barbarians or noble savages, enabling territorial and mental occupation of indigenous spaces and attempting to assimilate the indigenous to the new nations. A portrait of indianism emerges, idealizing and accepting the "indian" under the mestizo category, dissociated from a culture, assumed as dead or a relic of the past. The final representations are the portraits of indigenism, where the indigenous are social subjects without protagonism, and of neo-indigenism, where they are represented with a religious wisdom and power to fight against foreigners that destroy the sacred circle of nature.

In radical contrast, the self-portrait defies all previous representations. Authors Enrique Sam Colop (Maya K'iché), José Luis Ayala (Aymara) and Elicura Chihuailaf

(Mapuche) recover indigenous literary autonomy. Vito Apüshana (Wayúu), Briceida Cuevas (Maya Yucateca) and Natalia Toledo (Zapotec) consolidate the self-portrait at the end of the XXth and the beginning of the XXIst centuries. Self-portrait is built from tradition and reinvention of the culture, recovering indigenous agency, burying centuries of the seizure of indigenous memory and witnessing from a plural “I” their historical resistance to old and new colonialisms. This literary self-portrait accompanies the struggles for political, economic, cultural and ecological autonomy; recovers the indigenous languages as a tool for resistance, knowledge and aesthetic; uses the dominant foreign languages to form a multicultural reader; defends the notion that nature possesses a language that can be decoded; emphasizes the power of words; uses poetry as a tool for decolonization, fighting racism, and demanding equality; and values of the concept of Buen Vivir. These concepts proclaim a deep cultural transformation that is now underway.

This dissertation is written in Spanish.

CURRICULUM VITAE

NAME OF AUTHOR: Roberto E. Arroyo

GRADUATE AND UNDERGRADUATE SCHOOLS ATTENDED:

University of Oregon, Eugene
California State University, Monterey Bay
Universidad Austral de Chile, Valdivia

DEGREES AWARDED:

Doctor of Philosophy, Romance Languages, 2014, University of Oregon
Master of Arts, Spanish, 2005, University of Oregon
Bachelor of Arts, Painting and Drawing, 1982, Universidad Austral de Chile

AREAS OF SPECIAL INTEREST:

20th Century Latin American Literature; Testimony and Narratives
Indigenous literature. Political, cultural and socio-economic marginalization

PROFESSIONAL EXPERIENCE:

Visiting Assistant Professor Language and Literature, Willamette University,
2012-2014
Graduate Teaching Fellow, Language and Literature, University of Oregon,
2004-2011
Graduate Teaching Fellow, Print engraving, Poster lettering, Audio-visual
teaching methodology, Universidad Austral de Chile, 1979-1982
Educator, Art, Montessori School, Valdivia, 1990, 1997-1998

GRANTS, AWARDS, AND HONORS:

Beall Graduate Fellowship. Indigenous Literatures: Resistance, Autonomy and
Self Representation from the End of XX Century to the Beginning Of XXI
Century, University of Oregon, 2009
James T.Wetzel Scholarship. The Darkness of the Swastika in Chile, University
of Oregon, 2005
Puffin Foundation. NJ, USA. Amor contra el Olvido (Love Against Forgetting).
Drawings, 1999
Young Researchers Fellowship, State of Human Rights in the Province of
Valdivia, Chile 1973-1986, World University Service, 1986

PUBLICATIONS:

Arroyo, Roberto E. "Elicura Chihuailaf, O la Palabra Hecha Transparente." *El Guardián Del Mito* [Ancud] Sept. 2007: n. Pag. Print.

Arroyo, Roberto E. "El Arte Y su Relación Con los Movimientos Sociales: La Substitución De Los Olvidos." *El Fusil Roto, Internacional De Resistentes a La Guerra* Sept. 2001: 10. Print.

Arroyo, Roberto E. "Art, Guerre Politique." Interview. *Le Rire* July 2000: 9-13. Print.

Arroyo, Roberto E. "Tlahuelpoch Trajo Malas Noticias Esta Semana: Poesía." *Bulevar* 78 (2000): 7. Print.

Durán, Teresa, Roberta Bacic, Pau Pérez, Roberto E. Arroyo, Gabriel Llanquinao, and Ricardo Mendoza. *Memorias Recientes De Mi Pueblo 1973-1990 Muerte Y Desaparición Forzada En La Araucanía: Una Aproximación étnica*. 1st ed. Temuco: Universidad Católica de Temuco, 1997. Print.

Arroyo, Roberto E. "El Universo Sin Fondo: The Bottomless Universe." Ed. Oscar Galindo and David Miralles. *Paginadura* 1 (1990): 80-84. Print.

ACKNOWLEDGMENTS

My deep gratitude and admiration to my wife Selene Jaramillo for her support, patience and love during the long process of doing this dissertation; to my parents Merto and María who never went to college but gave me important values and stories for my life; to my sister Blanca for her love and for being my permanent companion; to my daughter Francisca, her husband Artiom and my grandchildren Javiera and Gabriel for being an inspiration for my life; to my daughter Gabriela for being a motivation to make this dream something real; to my uncle Anselmo Raguileo, an important leader of the Mapuche Nation who taught me respect and love for indigenous peoples and cultures; to professors of University of Oregon Analisa Taylor, for her invaluable personal and institutional support and advice reading and editing this dissertation; Juan Epple, for his wise collaboration, advice and friendship during my residence in this University; Massimo Lollini, for his generous and constant encouragement during this process; to Carlos Aguirre for his important and valuable participation in the committee. To professor John Uggen of Willamette University for giving me the opportunity to be reenchanting with literature pedagogy. To my friends Hilla Kleinhans, Gilberto Zárate, and María Olaya for their generous friendship. To Rob Proudfoot, member of the Haudenosaunee People, who inspired me to return to my soul and impacted my life forever, and to professor Luis Verano whose vision of life inspired me in the construction of a new humanism.

To all my relations.

TABLE OF CONTENTS

Chapter	Page
I. INTRODUCCIÓN.....	1
II. RETRATOS: METAMORFOSIS EN LOS DISCURSOS DE LO INDÍGENA O EL INDÍGENA ENTRE LOS SIGLOS XVI Y XVII	26
II.1. Aproximación a la Construcción del Retrato Indígena	26
II.2. Retrato Colonial y Secuestro de la Memoria Indígena	37
II.3. La Resemantización de lo Existente.....	41
II.4. Variaciones o Fisuras del Retrato Colonial.....	57
III. RETRATO INDÍGENA EN LA GÉNESIS DE LOS ESTADOS NACIONALES: INDIANISMO, INDIGENISMO Y NEOINDIGENISMO	63
III.1. Retrato Indígena en la Génesis de los Estados Nacionales.....	63
III.2. Retrato Indianista.....	66
III.3. Retrato Indigenista.....	75
III.4. Retrato Neoindigenista.....	87
IV. AUTORRETRATO LITERARIO INDÍGENA, SIGLOS XX Y XXI.....	95
IV.1. Panorama del Autorretrato Indígena Siglos XX y XXI.....	95
IV.2. Caracterización de los Intelectuales Indígenas de Fines de Siglo XX.....	108
IV.3. Precursores del Autorretrato Indígena: Algunas Características	117
Luis Enrique Sam Colop.....	120
José Luis Ayala	133
Elicura Chihuailaf Nahuelpan.....	140

Chapter	Page
IV. 4. Autorretratos Indígenas de Fines de Siglo XX y Principios del Siglo XXI	151
Miguel Ángel López Hernández / Vito Apüshana	151
Briceida Cuevas Cob.....	161
Natalia Toledo Paz.....	171
V. CONCLUSIONES	189
OBRAS CITADAS.....	210

LIST OF FIGURES

Figure	Page
1. Theodore de Bry. Columbus in India primo appellens, magnis excipitur muneribus ab Incolis, 1592.....	44
2. Gustavo Doré. Etching. Atala. Like a pair of migratory swans, we traversed the solitary waves. 1889.....	68
3. Ángel Della Valle. La vuelta del malón, 1892.....	69

CAPITULO I

INTRODUCCIÓN

El propósito de esta tesis es caracterizar el desarrollo de la construcción del sujeto indígena en la literatura desde el siglo XVI hasta el presente, con un énfasis en la literatura indígena escrita en Latinoamérica desde fines del siglo XX hasta el siglo XXI. Mi objetivo es determinar estas características en dos ciclos diferentes. El primero, involucra una revisión y análisis de la representación literaria del indígena escrita por los colonizadores europeos, criollos y mestizos. Representaciones que surgen de la literatura colonial; la de formación de los estados nacionales; y la de los periodos: indianista, indigenista y neoindigenista. El segundo ciclo abarca desde el surgimiento del renacimiento de la literatura indígena en el siglo XX hasta la actualidad. Sostengo que el primer ciclo debe ser llamado *retrato* indígena, debido a que la representación se construye desde fuera del mundo indígena o desde la subyugación del indígena. Para el segundo ciclo sostengo que debe ser denominado *autorretrato*, porque el sujeto indígena recupera su protagonismo en la construcción de su identidad.

Para el análisis del primer ciclo revisaré la caracterización del retrato indígena en textos coloniales de Cristóbal Colón, Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, Américo Vespucio, René de Laudnniere, Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo, Guaman Poma, Titu Cusi Yupanqui y otros textos complementarios. Para el periodo del surgimiento de los estados nacionales me basaré en un texto de Fray Camilo Henríquez. Para el periodo indianista los escritos de Francois Auguste de Chateubriand, Esteban Echevarría y Juan Zorrilla de San Martín. Para el periodo indigenista las caraterizaciones de Juan León Mera, Clorinda

Matto de Turner, Ciro Alegría y José María Arguedas y para el retrato neoindigenista, textos de Miguel Ángel Asturias y Ernesto Cardenal.

Para el segundo ciclo, el del autorretrato, analizaré un conjunto de textos escritos por autores que se reconocen a sí mismos como pertenecientes a una etnia o nación indígena. Los escritores indígenas escogidos para este estudio son: Enrique Sam Colop (Maya-K'iche' / Guatemala), José Luis Ayala (Aymara / Perú), Elicura Chihuailaf (Mapuche / Chile), Vitorio Apüshana (Wayúu / Colombia), Briceida Cuevas (Maya / México), y Natalia Toledo Paz (Zapoteca / México). He escogido a estos autores porque reflejan una cosmovisión indígena que varía de acuerdo a la pertenencia cultural de sus autores y tiene algunos elementos de contenido que unifican su discurso. Algunos de estos componentes unificadores son: la exigencia de un diálogo intercultural, el respeto por los pueblos originarios, y el derecho a la autonomía. Estas características reflejan la agenda política de los pueblos y naciones indígenas, su interacción con las culturas y naciones dominantes y sus luchas de resistencia donde han logrado situar un discurso común que se muestra en la producción literaria de algunos escritores e intelectuales indígenas ya indicados.

La necesidad de escribir y declamar ante lectores y oyentes de diferentes culturas, la lucha por la supervivencia cultural y la urgencia por producir un cambio de comportamiento en las relaciones interculturales entre naciones en fricción son factores que han marcado a sus autores y su producción literaria. Por ejemplo, no se limitan al uso exclusivo de técnicas y recursos orales y literarios de sus propias tradiciones culturales. Esto se puede observar en el proceso sostenido de apropiación e inclusión de las

tradiciones y recursos literarios provenientes de las culturas nacionales dominantes y/o de origen americano o europeo.

La mayoría de estos textos se encuentran publicados o son declamados, tanto en la lengua indígena materna como también en la lengua oficial dominante, el español. Esto evidencia el surgimiento de un lector multicultural y un cierto propósito de construir una sociedad multiculturalista. Al mismo tiempo, es importante señalar que este tipo de literatura no ha tenido una difusión masiva. La mayoría de los textos o declamaciones pueden ser encontradas en publicaciones o antologías de tiraje limitado y/o en videos o grabaciones que circulan en internet. Sin embargo, y a pesar de estas limitaciones, la producción literaria indígena en las Américas ha tenido un crecimiento notable en las últimas décadas, lo que ha sido observado y documentado por importantes investigadores. Jean Franco en “Some Reflections on Contemporary Writing in the Indigenous Languages of America” (2005) ha vinculado este crecimiento a varios hechos relevantes tales como: las protestas de los pueblos indígenas en contra de la conmemoración del quinto centenario de la llegada de Cristóbal Colón a la isla de Guanahaní (Bahamas), la progresiva presencia de indígenas en la escena política reclamando sus derechos y autonomía desde principios de los años noventas y a un proceso activo de defensa de la propiedad comunal y las lenguas nativas como reacción al proceso de “globalization that is rapidly making English a World language” (457).

En uno de los estudios más recientes sobre la literatura indígena de México; *Words of the True Peoples / Palabras de los Seres Verdaderos* (2004) Carlos Montemayor ha propuesto que el resurgimiento de este tipo de literatura muestra un doble proceso;

[...] uno nacional que corresponde al desarrollo y fortalecimiento étnico; otro personal, de compromiso con su historia de sangre y opresión, con su cultura, con sus lenguas indígenas que describen con mayor frescura y naturalidad nuestro territorio. Muchas lenguas han logrado sobrevivir y mantener aún el patrimonio religioso de sus pueblos. Entre otras cosas, ese patrimonio tiene como sustrato un pensamiento que el hombre occidental no entiende ya, pero que poseyeron los griegos y romanos de la antigüedad: que el planeta no es algo inerte, inanimado, sino un ser viviente. (12)

Este doble proceso revela muy claramente la urgencia y la tensión que sirve de impulso a los escritores indígenas de las últimas tres décadas. Desarrollo y fortalecimiento étnico, compromiso y resistencia de los escritores indígenas con su trágica historia de opresión y represión son elementos claves para comprender el autorretrato literario indígena de hoy en día.

Luis Cárcamo, en un postfacio incluido en la antología de poesía mapuche de Jaime Luis Huenun *La Memoria Iluminada* (2007) sugiere que a los eventos ya mencionados hay que agregar el hito del levantamiento popular liderado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas en el año 1994. Dentro de este contexto Cárcamo argumenta que el poder de este discurso radica en que “los imaginarios y los lenguajes de estos poetas van a interrumpir e interrogar el discurso criollo de la asimilación, de las diferencias étnicas, culturales, lingüísticas al paradigma mono culturalista de una nación, de cuño hispano y europeo” (384).

Al margen de los diferentes énfasis existentes, sobre el inicio temporal de este resurgimiento de las oralidades de los pueblos indígenas que Cárcamo ha situado en los años ochenta y Franco en los años noventa, éste resurgimiento de las culturas indígenas ha sido acompañado además por un cuestionamiento de los conceptos con que los investigadores se acercan a los hechos. Ante la necesidad de contar con nuevos

instrumentos para analizar estos acontecimientos en el campo de las investigaciones literarias e históricas, cabe destacar la formulación del concepto de oralitura que ha sido propuesto por varios pensadores, (Chihuailaf, De Friedemann, Daroqui, Fall, Mato, Malaver, Mostacero). El concepto de oralitura es clave para comprender la literatura indígena en el contexto de las luchas por su autonomía y descolonización. El término fue acuñado por el investigador Senegalés Yoro Fall en su ensayo “Historiografía, sociedades y conciencia histórica en Africa” (1992)¹ para describir las narrativas africanas excluidas del canon occidental. Fall argumenta que el concepto de tradición e historia oral sugerido por Jan Vansina en *Oral Tradition as History* (1985) no refleja la complejidad de la estética africana o del concepto de literatura occidental. Al respecto Fall dice:

[...] la palabra oralitura, que es una estética al igual que la literatura, tiene mayor riqueza que ésta. Las leyendas, los mitos, los cuentos, las epopeyas, los cantos son géneros diferentes y demuestran la increíble riqueza de la oralitura como estética. Los cantos genealógicos son historias de familias con referencia fundamental a las raíces de un individuo, a sus antepasados. Constituyen una redacción de la cronología y una lectura de la lógica de las generaciones, con sus valores, sus maneras de vivir y ver, con su sociedad. (21-22)

Desde mi perspectiva, el concepto de oralitura de Fall ha sido valorado por los intelectuales indígenas no sólo por permitir el reconocimiento de formas estéticas propias, sino además porque es parte del proceso de descolonización el buscar conceptos que sirvan para dimensionar el profundo efecto que han tenido las categorizaciones externas sobre sus vidas. Una de estas diferencias culturales es la importancia que para las culturas tiene la presentación de la palabra, algo que Fall define muy bien en sus alcances sobre el concepto de oralitura planteando lo siguiente:

¹ Celma Agüero Doná, como coordinadora del libro *Africa: inventando el futuro* (1992), destaca que el artículo de Fall que he citado tiene su origen en un artículo anterior que fue dado a conocer en la conferencia “Historiografía en Africa”, dictada por Fall en el Colegio de México en el año 1990.

El privilegio de hablar entraña mucho peligro y siempre es necesario que en la comunicación se mantenga separado lo implícito de lo explícito. Esta riqueza de la oralitura está ligada a la multimodalidad de la comunicación oral. El historiador tiene que interrogar ampliamente los mensajes y tratar de descubrir lo que está escondido, los silencios, las alusiones, las codificaciones y el juego de la letra y de la música. De esta manera, la oralitura como fuente histórica se vuelve un espejo de la sociedad, una vía para observar la sociedad en su intimidad y acceder a una serie de evidencias secundarias diferentes de las primeras. (23)

Del mismo modo, la definición del concepto de oralitura acoge un aspecto que es de vital importancia para analizar la producción de los intelectuales indígenas actual. Para Fall es más importante concentrarse en la internalización de los eventos o acontecimientos en el texto antes que la conexión de estos textos con los acontecimientos. En otras palabras, se centra en cómo esos eventos han impactado en la vida de los pueblos y en cómo estos han procesado esos hechos. Como Fall dice:

Es muy importante observar que la oralitura es una reconstrucción permanente y que el historiador no puede utilizar los datos sin estudiar, transcribir y traducir los textos, considerándolos internamente para descubrir así cuáles son los hechos que se esconden tras ellos, y para estudiar las lógicas intrínsecas al texto y no sólo las extrínsecas. En la historia estamos obligados a ver en los textos mucho más las lógicas extrínsecas, es decir la ligazón del texto con los acontecimientos, y prestar atención a la internalización del acontecimiento dentro del texto. (25)

Conceptos como éste han permitido que los escritores indígenas hayan creado un espacio relevante que se distingue de las literaturas nacionales oficiales, sobre todo en los primeros años del siglo XXI. Evidencia de este espacio y crecimiento sostenido de la oralitura indígena en las Américas se pueden notar en los diversos encuentros de escritores indígenas que se han desarrollado en México, Colombia y Chile.²

² Destacan los siguientes encuentros.

En México: Encuentro Nacional de Escritores en Lenguas Indígenas, Ciudad Victoria, Tamaulipas, 1990. Fue el primero de una serie de encuentros de escritores indígenas, nacionales e internacionales que se realizan periódicamente en este país. Consultar en: Montemayor, Carlos. *La Literatura Actual En Las Lenguas De México*. Primera Edición ed. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, A.C, 2001. Print.

La publicación de antologías como *Pichka Harawikuna: Five Quechua Poets* (1998) editado por Julio Noriega Bernuy, (Perú/USA), (*Woumain: poesía indígena gitana contemporánea de Colombia* (2000) editado Carlos Jacanomijoy (Colombia), *Words of the True Peoples/Palabras de los Seres Verdaderos* (2005) editado por Carlos Montemayor y Donald Frischmann (México/USA), *Tierra sin Mal* (2005) de Jaime B. Rosa (Guaraní/España), *La Memoria iluminada: Poesía Mapuche Contemporánea* (2007) de Jaime Huenún (Chile-Mapuche), y el creciente y progresivo interés de algunos académicos por renovar o abrir el canon a este tipo de literatura como se puede observar en el programa de conferencias del congreso de LASA (Latin American Studies Association) (2007)³.

Montemayor y Cárcamo parecen estar de acuerdo en que este cambio está vinculado a los siguientes hitos: a) las luchas reivindicativas por la recuperación de un espacio territorial autónomo de los estados nacionales monoculturales, b) la defensa de las lenguas indígenas como herramienta de supervivencia cultural en un contexto de imposición de modelos culturales externos, c) las luchas actuales por la propia

En Colombia: Festival Internacional de Poesía de Medellín, Creado en 1991, desde el año 1992 ha incorporado a poetas indígenas de las Américas y del mundo, siendo éste un espacio importante de reconocimiento de los escritores indígenas. Ver en: Rocha Vivas, Miguel. "Oralidades Y Literaturas Indígenas En Colombia: De La Constitución De 1991 a La Ley De Lenguas De 2010." *A Contra Corriente* Spring 2013 10.Nro. 3 (2013): 74-107. *Acontracorrente. A Journal on Social History and Literature in Latin America*. Web. 30 Dec. 2013.

Chile: Encuentro de Poetas y Escritores Indígenas Latinoamericanos: Los cantos ocultos, realizado en Santiago de Chile en el año 2007. Ver más en: Mapu Express. *Los Cantos Ocultos: Encuentro De Poetas Y Escritores Indígenas De Latinoamérica*. *Mapuexpress.net*. N.p., 18 Oct. 2007. Web. 30 Dec. 2013.

³ La incorporación de paneles sobre temas indígenas ha sido el resultado de una larga lucha en distintos espacios académicos, especialmente en el campo de la literatura. De las iniciativas que han tenido algún impacto en los estudios literarios cabe destacar la incorporación en el año 2004 del proyecto multidisciplinario de LASA: *Otros Saberes, espacio de investigación sobre temas indígenas y afro descendientes*. Ver: *Otros Saberes Collaborative Research on Indigenous and Afro-descendant Cultural Politics* (2013), editado por Charles R. Hale y Lynn Stephen. En el 2007 LASA incluyó además los paneles: Indígenas y moriscas: Rethinking Gender and Ethnicity, Proyectos indígenas, feministas y nacionales en la producción colectiva de la descolonización en Bolivia. Intellectuals, Ethnicity and the State in the Americas.

representación y los esfuerzos por abrir espacios a las relaciones interculturales y, d) la urgencia de modificar un tipo de pensamiento y comportamiento que nos habría alejado de nuestra conexión con nuestra casa común, el planeta tierra.

Como se puede observar, el establecimiento de una relación necesaria entre luchas reivindicativas de los pueblos indígenas y su producción literaria y el reconocimiento del protagonismo de los intelectuales indígenas en la construcción de su propia representación son avances recientes.

Las luchas de los intelectuales indígenas por liberarse de las representaciones externas han sido largas y difíciles. La crítica literaria oficial ha estado ausente o ha sido cautelosa al escribir sobre este proceso de renacimiento de la literatura indígena. Algo similar sucede con los programas de introducción a la literatura de las universidades, donde generalmente se evade incluir este tipo de literaturas. El concepto de intelectual indígena es actualmente un concepto en construcción. Investigadores no indígenas que observan este proceso han descrito algunas de las características de este concepto emergente. Por ejemplo, Alvaro Bello en “Intelectuales indígenas y universidad en Chile: conocimiento, diferencia y poder entre los mapuche” (2004) ha puesto el acento en la diversidad de funciones que cumple un intelectual indígena, como emisario de las demandas sociales y culturales de un pueblo y constructor de enlaces con el discurso histórico tradicional de las comunidades en resistencia. Bello dice,

Los intelectuales indígenas no se constituyen así mismo como individuos, castas o grupos cerrados, más bien se configuran en los mandatos sociales y culturales. Sin embargo, cuando los mandatos sociales aparecen subsumidos o desarticulados por los procesos de dominación, será el propio intelectual indígena quien se encargue de completar los encadenamientos cognitivos y discursivos con el campo de la tradición y la historia indígena. (5)

Este vínculo inequívoco entre comunidad, producción de conocimiento y generación de discurso indígena responde además a los desafíos de reconstrucción de la identidad étnica en un contexto de lucha por afianzar tanto la aceptación de la multiculturalidad y la plurinacionalidad de los estados como la recuperación territorial. Esto obliga a los intelectuales indígenas a trabajar en escenarios múltiples. Para Blanca Fernández en “¿Quiénes son los intelectuales indígenas ecuatorianos?: aportes para una construcción intercultural de saberes en América Latina” (2010) esto supone un trabajo de diálogo entre saberes que ya está en marcha, una conversación que está condicionada por los instrumentos que tanto indígenas como no indígenas usamos para legitimar estos saberes. La siguiente afirmación de Fernández da cuenta de esta tensión:

Desde su perspectiva, deben ser rescatados conocimientos ancestrales que han sobrevivido en los pliegues de la memoria, en la oralidad, en las practicas cotidianas, y promover el diálogo entre saberes, rescatando la integralidad del conocimiento. En la disputa por la construcción de sentidos, se encuentra el problema de consensuar un lenguaje científico que pueda ser entendido por toda la comunidad científica (incluyendo a científicos indígenas), y a su vez, la referencia a categorías de análisis nuevas, que den cuenta de los nuevos fenómenos sociales. (6)

Desde una perspectiva occidental, las aproximaciones a una definición de intelectual indígena podrían encontrar cierta consonancia con la definición de intelectual orgánico de Antonio Gramsci (1891-1937) en *Quaderni dal carcere* (1929-1934). En este texto Gramsci propone que un “nuevo” intelectual debe “mezclarse activamente en la vida practica, como constructor, organizador, persuasor permanente”.⁴ Por lo tanto, es en este espacio donde se resuelven o no se resuelven las contradicciones que imponen los hechos y las confrontaciones por el poder o la hegemonía, como por ejemplo: entre los Estados nacionales criollos y las naciones indígenas. En este sentido el concepto de

⁴ Ver cuaderno número 11, pp. 382. En: Gramsci, Antonio, and Valentino Gerratana. *Cuadernos De La Cárcel*. México: Era, 1986. Print.

intelectual no está dado por la profesión u oficio de poeta sino por el papel que éste cumple en su organización. Sin embargo, como los procesos de reivindicación indígenas están en marcha, resulta prematuro plasmar una definición del concepto de intelectual indígena. Aún así, es útil precisar algunas características que nos permitan reconocer las distintas visiones existentes y seguir promoviendo la discusión sobre este tópico.

En el segundo capítulo mis reflexiones estarán orientadas a revelar el discurso del poder -en cuanto a abuso de poder- que se explicita en las formas en como se retrata a los indígenas y la ideología que hay detrás de esos retratos. Es clave considerar y examinar las representaciones o retratos que los colonos europeos, mestizos o criollos han hecho sobre “el indio” y los pueblos originarios desde el siglo XVI hasta principios del siglo XX, porque estas imágenes son útiles para desnudar las matrices ideológicas que sostienen el discurso del poder colonizador. Me refiero no sólo al discurso desde el poder ejercido en el llamado periodo colonial (siglos XVI-XVIII).

En la primera parte del capítulo haré una reflexión sobre el poder de la palabra como herramienta de construcción de imaginarios y estereotipos y mostraré ejemplos de cómo y en qué circunstancias las imágenes del “indio” fueron moldeadas. Del mismo modo, revelaré que estas configuraciones son coherentes con el modelo colonialista de erigir un retrato del otro como un ser inferior, lo que es funcional al propósito de anulación del otro, como paso precedente para la explotación plena del recurso humano y los recursos naturales. Acto seguido, indagaré en las consecuencias derivadas de la imposición de la lengua castellana y la catequización en los pueblos indígenas, lo que entre otras cosas se tradujo en el secuestro de la memoria de estos pueblos y el control de su discurso. De la misma manera señalaré algunos ejemplos donde –a pesar del control

ejercido por la corona española— se deslizan críticas al actuar de los colonizadores generando ventanas donde podemos observar la complejidad de este proceso, como es el caso especial de Guaman Poma Ayala.

En el tercer capítulo, analizaré el discurso independentista criollo, la variación de estos retratos en el periodo de formación de los estados nacionales y el discurso que subyace en la consolidación del capitalismo en el siglo XIX. El examinar este periodo se justifica por la importancia de la idea del “buen salvaje”, tópico que para los escritores americanos sirvió de justificación para la incorporación de los indígenas en sus proyectos de identidad nacional para independizarse de las colonias europeas. Sobre el concepto de “buen salvaje” baste recordar en esta introducción el estudio del psicólogo Nasim Yampey en “El Mito del Buen Salvaje” (1994):

El gran Almirante inventó la inocencia del buen salvaje. La reiteraron Cabral y Vespucio y la exaltaron después Montaigne y Rousseau. La imagen del buen salvaje, con su ingenuidad elemental, fue cara a la mentalidad europea de los primeros siglos modernos y llegó al cenit con la ilustración. Antes se había hablado de una fabulosa edad de oro más bien como fantasía poética; pero el desembarco en San Salvador les mostró “a sus antepasados en estado natural”. Pedro Mártir escribió a sus amigos de Italia y de Francia que “esos hombres desconocen el uso del pestilente dinero”, y agregaba: “Se contentan con sólo satisfacer a la naturaleza, libres del perpetuo acicate de saber que pasará”. (254)

El siglo XIX nos permite observar cómo el concepto de “buen salvaje” es manipulado por criollos e independentistas para zafarse del yugo colonial europeo. También nos facilita ver cómo una vez constituidas las nuevas naciones, se inicia un proceso nuevo, más devastador aún que el de la colonia española, que es el del exterminio de los pueblos indígenas, quienes son obligados a asimilarse como subalternos a la nueva sociedad o morir luchando en la defensa de sus territorios.

Conceptos nuevos como: “progreso”, “civilización y barbarie”, formulados entre otros por el escritor argentino Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), tuvieron como consecuencia efectos catastróficos sobre los indígenas. En efecto, el siglo XIX fue particularmente trágico para los pueblos originarios. En este periodo de transición, entre el “fin” de la colonia española y la formación de los estados nacionales, los indígenas fueron usados en un principio como motivación de identidad para asentar las nuevas naciones criollas. Pero después de haberse establecido la nueva elite criolla en el poder, la situación cambió radicalmente. Paralelamente, en distintos países de la región (como Estados Unidos, Argentina y Chile) se llevan a cabo grandes ocupaciones militares de territorios indígenas con el fin de establecer nuevas colonias criollas y europeas. Ocupaciones y matanzas en los Estados Unidos que encontraron sustento ideológico en la doctrina de John L. O’Sullivan (1813-1895) en “Manifesty Destiny” (1839) , que justificaba este tipo de ocupaciones por una suerte de mandato religioso:

[...] We are entering on its untrodden space, with the truths of God in our minds, beneficent objects in our hearts, and with a clear conscience unsullied by the past. We are the nation of human progress, and who will, what can, set limits to our onward march? Providence is with us, and no earthly power can. (1)

En América Latina, esto es observable en las ideas de Domingo Faustino Sarmiento expresadas en su libro *Civilización I Barbarie : Vida de Juan Facundo Quiroga* (1845) y en otras publicaciones de tono abiertamente racista como la siguiente nota de prensa donde Sarmiento declara: “¿Lograremos exterminar a los indios? Por los salvajes de América siento una invencible repugnancia sin poderlo remediar...Incapaces de progreso su exterminio es providencial y útil, sublime y grande. Se los debe exterminar

sin siquiera perdonar al pequeño, que tiene ya el odio instintivo al hombre civilizado”
(citado en Finchelstein xvii).

Bajo el influjo de estas ideas Estados Unidos expande su territorio considerablemente a costa del aplastamiento de los pueblos indígenas. Como Ward Churchill en *A Little Matter of Genocide: Holocaust and Denial in the Americas 1492 to the Present* (1997) dice:

It is true that the United States did not follow through on calls as Baum's to effect the total physical extirpation of indigenous people within its borders. Then again, there was really no need for the country to absorb the expensed entailed in doing so. With the native population reduced to not more than 2.5 percent of its original size, The United States had expropriated 97.5 percent of the aboriginal landbase. (245)

Los nuevos estados nacionales latinoamericanos no se quedaron atrás en la aplicación del modelo norteamericano. Por ejemplo, en Chile, casi paralelamente a la guerra entre Chile, Perú y Bolivia por el control comercial del cobre, salitre y el guano⁵ (1879-1883), se produce una gran invasión del territorio Mapuche. La operación militar llamada “Pacificación de la Araucanía” (1861-1883) significó cuantiosas pérdidas de vidas humanas y territorio para los Mapuche, cuando esta aún no se recuperaba de una larga lucha de cien años contra de los colonos, con quienes habían logrado negociar un tratado de paz en el cual la corona reconocía la soberanía Mapuche de una gran porción de lo que hoy es Chile. El alcance de este triunfo Mapuche está descrito por Pablo Marimán en *¡...Escucha Winka...! Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro* (2006) . Marimán dice:

⁵ Generalmente se dice que esta guerra tuvo como motivación central el control comercial del salitre y el guano. Sin embargo, en la publicación de Diego Barros Arana, *Historia de la Guerra del Pacífico* (1880) éste reconoce explícitamente el interés de Chile por el control de las minas de cobre de la región de Atacama. Ver página 16 del libro mencionado.

En los 10 millones de hectáreas ubicadas entre el Biobio y la isla de Chiloé, 28 fueron los parlamentos llevados a cabo entre los españoles y Mapuche. En estos se reconocía la soberanía de la nación Mapuche y a sus propias autoridades, se establecía un libre comercio en sus fronteras, y se sellaba la relación de aliados con la Corona. (79)

Sin embargo, años más tarde, entre 1881 y 1927, el Estado chileno se apropió de 9 millones quinientas mil hectáreas, principalmente con el uso de la violencia, confinando a los Mapuche sobrevivientes a vivir disgregados en menos de 500.000 hectáreas (Marimán 116). Este robo masivo transformó a los indígenas en mano de obra barata para los grandes latifundistas, hacendados o colonos de diversos países europeos.

En forma simultánea en Argentina, territorio de Ranqueles y Mapuche Tewelche se llevaba a cabo la “Campaña del Desierto” (1878-1885) que buscaba los mismos fines que la ocupación chilena. Sobre algunas de las características de esta campaña Joan del Alcazar en *Historia Contemporánea de América* (2003) dice:

[...] La ocupación y sometimiento de los indios de La Pampa se inició en 1835, y en 1839 su derrota era casi total. En 1852 estalló el último levantamiento indígena en esta región. En 1833 la frontera se encontraba en Necochea y en 1870 había avanzado hasta Carahue y Bahía Blanca (sur de Buenos Aires). En 1865 se instaló en la Patagonia una colonia de galeses que consiguió una cierta prosperidad con ayuda de los indios. (139)

[...] El trato dado a los indios vencidos fue durísimo. Muchos niños y jóvenes fueron secuestrados y separados de sus familias. Trasladados a las ciudades argentinas, la mayoría murió de viruela y tuberculosis. (140)

Los ejemplos anteriores nos permiten una visión parcial de lo ocurrido. No están incluidas aquí otras grandes aberraciones cometidas por los estados nacionales como la matanza de indígenas en Colombia, registrada por Manuel Alcántara y Juan Manuel Ibeas en “Colombia ante los retos del siglo XXI: desarrollo, democracia y paz” (2001) .

Alcantara e Ibeas dicen:

[...] la nueva conquista que comenzó en el siglo XIX con la explotación del caucho y la quina empezó con otro genocidio: 50.000 indígenas murieron esclavizados para llevar caucho y quina a “Occidente”. La primera explotación de petróleo en Colombia, en Barrancabermeja, la Standard Oil (hoy Exxon), exterminó lo que quedaba del pueblo indígena Yariguí o Carare. (169)

Luego de mostrar algunos ejemplos de representación de los indígenas en la literatura decimonónica analizaré los retratos literarios correspondientes a los periodos literarios del indianismo, el indigenismo, y el neoindigenismo de tal manera que estos ejemplos sirvan para observar las características de esas representaciones desde principios del siglo XX hasta poco más de la mitad del mismo siglo. Para el concepto de indianismo he trabajado con la definición Marie-Chantal Barre en *Ideología Indigenista y Movimientos Indios* (1983) quien presenta al indianismo como una construcción filosófica que:

[...] se fundamenta en la visión cósmica de la vida y del mundo que para el indio significa equilibrio y armonía entre los distintos elementos de la naturaleza, de la cual el mismo es parte integrante. El indianismo es también el pasado histórico, pues pasado y presente forman un todo inseparable basado en la concepción colectivista del mundo (....)

En cuanto al concepto de indigenismo, he tenido presente una diversidad de aproximaciones sobre el tema. Por ejemplo, la concepción de José Carlos Mariátegui que veía al indigenismo como una corriente articulada a la búsqueda de soluciones políticas, económicas y sociológicas de lo que él denominaba “el problema indígena”. Un movimiento literario donde lo fundamental es “el sentido de una reivindicación de lo autóctono” (333), que surgió como respuesta al sentimentalismo del criollismo peruano, carente de verosimilitud por estar asociado a una construcción idealizadora del “indio”, desde una posición cosmopolita-mestiza. Para Antonio Cornejo Polar, en “El Indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural” (1978) este

movimiento se caracteriza no sólo por su “vocación realista” y su “capacidad mimética” sino que además hace más compleja la representación de lo indígena, ya que construye una “forma de autenticidad, más compleja, que deriva de la mencionada asimilación de ciertas formas propias del referente” (21) .

El capítulo número tres concluye con una breve descripción del llamado periodo neo-indigenista. Las peculiaridades del neo-indigenismo han sido descritas por César Ferreira e Ismael P Márquez en *De lo Andino a lo Universal: la Obra de Edgardo Rivera Martínez* (1999) como un periodo que:

[...] propone una visión interna de los valores culturales autóctonos, con el propósito de dignificarlos y legitimarlos intelectualmente, pero también para preservar sus características intrínsecas, a la vez que los presenta como alternativas autosuficientes a la cultura europea. El neoindigenismo, pues, no sólo profundiza su visión sobre la identidad y los valores culturales del mundo indígena sino que concibe la cultura mestiza como derivación de la precedente, y además incorpora creativamente los aportes de la civilización occidental. (81)

La pertinencia de mostrar algunos modelos de este tipo de escritura está dada por el genuino acercamiento de algunos escritores como Miguel Ángel Asturias (1899-1974 y Ernesto Cardenal, a las fuentes del pensamiento indígena, desde una posición de dignificación de las culturas originarias. Como Anne Lambright enfatiza en *Creating Hybrid Intellectual: Subject, Space, and the Feminine in the Narrative of José María Arguedas* (2007) la literatura neoindigenista refleja la necesidad de ampliar la mirada sobre lo latinoamericano hacia un mundo insuficientemente representado en la literatura, otorgando validez a los aspectos esenciales que configuran el mundo indígena, sus creencias, tradiciones orales, cosmogonías y su peso en la historia de Latinoamérica. Un intento por representar “the indigenous world more authentically, to give greater narrative

presence and cultural agency to the indigenous peoples, and to express the cultural and social complexities of the heterogeneity that marks Latin American countries” (17)

El cuarto capítulo se centra en la auto-representación indígena, en el periodo que Carlos Montemayor (2001-2010) categoriza como de resurgimiento de las lenguas indígenas de México y Victor Montejo (2005) cataloga como de renacimiento de la intelectualidad indígena Maya. Estos conceptos de Montemayor y Montejo sirven de referencia principalmente para la literatura Maya y las literaturas indígenas de México de fines del siglo XX aunque también han sido útiles para otros intelectuales o investigadores de las literaturas indígenas de las Américas como el poeta Jaime Huenún en su *Antología de Poesía Indígena Latinoamericana Los Cantos Ocultos* (2008) o por Xavier Albo y Feliz Layme en “El renacimiento de la Literatura Aymara” (1996) para referirse a la literatura Mapuche y Aymara respectivamente.

Usaré el concepto de renacimiento, por ser el más aceptado dentro de los propios intelectuales indígenas. Otras categorizaciones como la de discurso etnocultural de los hermanos Hugo e Ivan Carrasco, tienen la virtud de haber producido espacios de análisis, comprensión y discusión para la poesía de escritores indígenas en el Chile de los ochentas y noventas, en un período donde la hegemonía de las literaturas nacionales mantenían un sesgo discriminatorio y peyorativo de la producción cultural indígena. Iván Carrasco en los años setenta abrió un espacio académico para la literatura mapuche que se reflejó especialmente en sus ensayos: “En torno a la producción verbal artística de los mapuches” (1981) y “Poesía chilena actual: no solo poetas” (1989). Estos ensayos fueron una respuesta a la pregunta hecha por el crítico literario José Miguel Ibáñez Langlois⁶

⁶ Sacerdote conservador, crítico literario del diario conservador El Mercurio, quien firma sus artículos bajo el seudónimo de Ignacio Valente.

acerca la existencia o no de una poesía chilena. Ibáñez en *Poesía Chilena e hispanoamericana actual* (1975) argumentaba que no existía “una cultura literaria o poética nacional con rasgos propios y orgánicos, por falta de tradición y continuidad”(391-392). Iván Carrasco respondió a este argumento elaborando un mapa de cinco tendencias en la poesía chilena en la que incluyó algunos poetas Mapuche. Carrasco dice:“pienso que las tendencias actuales más definidas son la poesía neovanguardista; religiosa apocalíptica; etnocultural; testimonial de la contingencia sociopolítica; y feminista” (1989, 4). Dentro de la tercera categoría, Carrasco definió tres variantes de la poesía etnocultural. La primera está asociada a la poesía escrita por mapuches, aquellos que “usan su propia lengua para redescubrir sus tradiciones cantos y relatos” (1989, 7) mencionando a los autores mapuches: Aguilera Milla, Ancán Pranao y “otros jóvenes que escriben en español sobre sus vivencias indígenas: Elicura Chihuailaf y Leonel Lienlaf” (1989: 8). La segunda la constituyen aquellos poetas que están “preocupados por los problemas interétnicos” cuyos representantes serían los poetas Clemente Riedemann, Juan Pablo Riveros y Mario Contreras, originarios de tres zonas geográficas completamente diferentes como son Valdivia, Punta Arenas y Chiloé. Finalmente, la tercera está conformada por los poetas “básicamente preocupados por los problemas interculturales” (1989: 8), donde Carrasco incluye a los siguientes poetas de la isla grande de Chiloé: Carlos Trujillo, Sergio Mansilla, Rosabetty Muñoz y Sonia Caicheo. De esta manera, Carrasco otorga legitimidad académica nacional a un sector de la poesía que muy pocos habían registrado. En este sentido Carrasco hace visible una poesía que ya tenía un cuerpo de libros producidos en forma independiente, que era conocida en círculos estudiantiles alternativos y cuyos textos eran recitados e incluso

cantados en recitales de poesía o eventos de carácter político antidictatorial. Sin embargo, estos textos no tenían un lugar en círculos oficiales académicos, revistas de literatura o medios de comunicación en Chile. Del mismo modo Iván Carrasco en “Las Voces Étnicas en la Poesía Chilena Actual” (1995) define el discurso etnocultural como aquel que refiere a:

[...] los códigos de interculturalidad, el etnocentrismo, la marginalidad, la discriminación, el genocidio, por medio de un lenguaje de codificación doble o plural, que incluye la consecuente presencia de estrategias textuales características, como el doble registro, la intertextualidad transliteraria y el collage etnolingüístico. El nivel de la enunciación está centrado en un sujeto plural heterogéneo, provisto de un saber etnocultural e histórico de carácter sincrético, que se presenta como un investigador, un sujeto o un participante étnico o históricamente implicado. (58)

Carrasco argumenta que este tipo de discurso no puede ser considerado como un discurso indígena o indigenista ya que se vale de instrumentos que no corresponden absolutamente a las herramientas u estructuras del discurso indígena, esgrimiendo que “la situación de autoría y el proceso de escritura son de índole intercultural híbrido” (59). Evidentemente, las culturas indígenas que han estado subyugadas a una lengua y cultura dominantes han recibido el influjo de esta dominación por siglos. Efectivamente, los textos que mostraré en este capítulo recogen esa conjunción o hibridez de lenguaje. Sin embargo, ese ropaje o esos aditivos no sustituyen lo sustancial que se define por el mensaje y por la posición del escritor en el contexto de dominación. Ignorar las relaciones de poder y hegemonía entre etnias, naciones o grupos y el contexto en que estas escrituras aparecen o desaparecen es desconocer o desacreditar la posibilidad de que las culturas indígenas, a pesar de la represión, han seguido desarrollándose y es precisamente dentro de ese margen de posibilidad en que lo híbrido aparece.

Lo híbrido en la literatura indígena actual es una herramienta que ayuda por un lado a la comunicación entre culturas, pero también es un arma destinada a desarticular el discurso dominante. Es una forma más para deshacer las fantasías existentes sobre el deber ser del indígena acotado a una máscara impuesta desde afuera. Es un instrumento para reescribir la historia ya no desde el punto de vista del opresor sino desde la perspectiva del oprimido desafiando el discurso en el poder. Este aspecto de la literatura y oralitura indígena podría responder a lo que Homi Bhabha en “Nation and Narration” (1990) llama el proceso donde: “los márgenes desplazan el centro; los pueblos de la periferia regresan a reescribir la historia y la ficción de la metrópolis” (218). En la práctica esto se traduce en una lucha de discursos, donde la recuperación de los márgenes invita a cuestionar aquellos conceptos que se dan por inmutables, como el concepto de nación, o lo que es propiamente indígena o no lo es. De aquí la importancia de profundizar en las auto representaciones porque por un lado reescriben o resitúan la historia y por otro lado desarticulan las bases de la narrativa que ha imperado en los últimos siglos y que hoy están en curso de descomposición o han perdido legitimidad.

La poesía indígena actual y sus autores representan además un desafío a la concepción de nación monocultural al adherir al concepto de plurinacionalidad. Como ha sido expresado por Flavia Freidenberg en *Partidos Políticos de América Latina. Países Andinos* (2001)

[...] la “plurinacionalidad no supone la creación de dos Estados paralelos, pero si cuestiona el carácter homogéneo del Estado ya que eso significa reconocer sólo la existencia de una única cultura nacional. La plurinacionalidad implica reconocer la diversidad de las nacionalidades. (386)

En este sentido, la expresión de diversidad de los escritores indígenas de las Américas se inscribe en un esfuerzo cultural por impulsar estas tareas macro políticas que provienen de los movimientos sociales. En forma paralela, la defensa de esta diversidad se denota claramente al reestablecer el uso de las lenguas indígenas y en la participación de los intelectuales indígenas en estos procesos de transformación cultural.

Del mismo modo, daré cuenta de las características del intelectual indígena actual, su rol intra y extra-comunitario, las coincidencias que los reúnen y las formas que ellos han usado para abrir espacios, tanto de denuncia sobre las situaciones de injusticia que recaen sobre los pueblos indígenas, como de las utopías que subyacen en el discurso.

Finalmente, me explayaré en los temas que surgen de la oralitura de estos intelectuales y el rol de estos como sujetos políticos en el desenmascaramiento del discurso dominante. Para comprender mejor los alcances del discurso indígena he trabajado estos textos en base a las ideas de Teun Van Dijk en “Análisis Crítico del Discurso” (1999). El análisis crítico del discurso (ACD) es una herramienta teórica para comprender cómo los grupos dominantes establecen, mantienen y legitiman su poder a través de recursos discursivos que estos grupos difunden para mantener un dominio sobre otros grupos. Además, Van Dijk define el ACD como:

[...] un tipo de investigación analítica sobre el discurso que estudia primariamente el modo en que el abuso del poder social, el dominio y la desigualdad son practicados, reproducidos, y ocasionalmente combatidos, por los textos y el habla en el contexto social y político. El análisis crítico del discurso, con tan peculiar investigación, toma explícitamente partido, y espera contribuir de manera efectiva a la resistencia contra la desigualdad social. (2)

El ACD pone especial atención al espacio donde actúa el discurso como un acto social ya sea macro o micro. Van Dijk entiende el discurso micro como el perteneciente a

los actores sociales que actúan dentro de un orden social establecido, donde se interactúa socialmente. En contraste, el discurso macro es ejercido por instituciones o grupos relacionados que poseen el poder social (25). Para Van Dijk es importante “vincular el discurso con la sociedad en general y con la desigualdad social en particular” (4) Para dar curso a ese vínculo es necesario describir los niveles en que se desenvuelve este discurso. Estos niveles son cuatro: El discurso como miembro de un grupo, las relaciones entre acción y proceso, el contexto y la estructura social y las representaciones sociometales. En el primer nivel importa ver como:

Los actores sociales, y por tanto también los usuarios del lenguaje, se involucran en el texto y en el habla al mismo tiempo como individuos y como miembros de variados grupos sociales, instituciones, gentes, etc. Si actúan en tanto miembros de un grupo, es entonces el grupo el que actúa a través de uno de sus miembros. (4)

En el segundo nivel tiene relación con el propósito de estudiar como las acciones de los actores sociales constituyen una producción que genera actividades y procesos en la sociedad y como la respuesta de los “niveles más bajos pueden conformar directa o indirectamente procesos sociales o relaciones sociales entre grupos” (4)

El tercer nivel implica analizar la actuación de los participantes en situaciones de orden social y cómo estos desarrollan su discurso en un contexto social determinado.

[...] de un «entorno» social más vasto, tal como las instituciones, los periodos cronológicos, los lugares, las circunstancias sociales, y los sistemas. (5)

El cuarto y último nivel del ACD supone poner atención a las construcciones mentales que Van Dijk define como la dimensión cognitiva del discurso,

[...] Los actores, las acciones y los contextos son tanto constructos mentales como constructos sociales. Las identidades de la gente en cuanto miembros de grupos sociales las forjan, se las atribuyen y las aprehenden los otros, y son por tanto no sólo sociales, sino también mentales. Los

contextos son constructos mentales (modelos) porque representan lo que los usuarios del lenguaje construyen como relevante en la situación social. La interacción social en general, y la implicación en el discurso en particular, no presuponen únicamente representaciones individuales tales como modelos (p.e. experiencias, planes); también exigen representaciones que son compartidas por un grupo o una cultura, como el conocimiento, las actitudes y las ideologías. (5)

Además de tener presente la teoría de Van Dijk, el lector encontrará el uso recurrente de los conceptos de retrato y autorretrato. Como señala Margarita Iriarte en *El Retrato Literario* (2004), el término retrato surgió en el Siglo XVI, en el contexto del renacimiento italiano y está vinculado a las Artes Plásticas. La noción de retrato según Iriarte tiene familiaridad en otros conceptos anteriores en el tiempo, tales como: “imagen, simulacro, efigie” (28) . En su génesis, el término indica una urgencia de retraer al campo visual del observador una imagen lo más cercana posible a un original, aspirando a cierta objetividad. Sin embargo, como se trata de un acto creativo, limitado y potenciado por la percepción del observante, el producto de esa observación -el retratado- parece ser más bien el resultado de lo que el original provoca en el retratante y por consecuencia, el impacto y la huella impresa de la interpretación ideológica del que retrata. Jean-Luc Nancy, en *La Mirada del Retrato* (2000), plantea que el sujeto al construir un retrato se inventa a sí mismo y con ello asegura una presencia de él mismo, y agrega:

[...] el retrato es la presencia del ausente, una presencia *in absentia* que está encargada no sólo de reproducir los rasgos, sino de representar la presencia en tanto ausente: de evocarla (y hasta invocarla), y también de exponer, de manifestar, el retiro en el que esa presencia se mantiene. (53)

Es esta presencia *in absentia* cuyas características, rasgos y huellas ideológicas están representadas en textos del periodo colonial, la génesis de los estados nacionales, el indianismo, el indigenismo y el neoindigenismo, la que será revisitada y contrastada finalmente con el autorretrato de los propios indígenas. Es esta presencia en ausencia,

extraída de los fragmentos esparcidos en una selección de retratos textuales, la que nos permitirá evocar e invocar desde lo narrado la idea externa del “indio” en las Américas. Es desde este acercamiento, distorsionado de lo que fue, pero que sigue siendo como retrato ahora autónomo de aquellos que ya no están para corregirnos sobre la verosimilitud de esas representaciones, pero que sí están para mostrarnos otras posibilidades de interpretación, las que podremos ver con más claridad en el capítulo cuatro de esta investigación cuando nos topemos con la idea de autorretrato indígena.

Joanna Woods-Marsden en *Renaissance Self-portraiture: The Visual Construction of Identity and the Social Status of the Artist* (1998) ha definido el autorretrato dentro del contexto del renacimiento italiano como una auto representación que busca modificar un estatus dentro de una sociedad determinada. Un cambio que implica una agencia y un protagonismo que no se tenía con anterioridad. Woods-Marsden dice:

[...] The visual constructions comprise autonomous self-portraits, as the genre was invented in fifteenth- and developed in sixteenth-century Italy. [...] The self portrait s are interpreted as specifically created to mediate between the artistic self, as it where, and its Renaissance audience. I argue that the images projected the aspirations of their creators for a change in the status of art and hence a change in their own personal social standing. (1)

En el plano estrictamente literario Michel Beaujour en *Poetics of the Literary Self-Portrait* (1991) plantea que el autorretrato es una especie de viaje cuyo destino es desconocido por un autor. Es un viaje no del todo solitario, donde sus provisiones para el camino se encuentran en categorías heredadas de su tradición cultural que le permiten ordenar y dar unidad a su discurso. Beaujour dice:

The self portrait is in the first place a found object to which the writer imparts the purpose of self-portrayal in the course of its elaboration. A

kind of misprision or compromise, a shuttling back and forth between generality and particularity: the self-portraitist never has a clear notion of where he is going, of what he is doing. But his cultural tradition is well aware of it for him: his culture provides him with the ready-made categories that enable him to classify the fragments of his discourse, his memories and fantasies. (5-6)

Si consideramos esta idea que el autorretrato es una elaboración influida por la propia cultura en la que el escritor posee cierta libertad de organizar un discurso, un imaginario no del todo nuevo —en el sentido que tiene sus bases en la cultura del autor—, y no del todo viejo —en el sentido que se acepta la posibilidad de re-inención—, este concepto nos servirá para comprender mejor lo que hoy está sucediendo con la literatura indígena actual.

CAPITULO II

RETRATOS: METAMORFOSIS EN LOS DISCURSOS DE LO INDÍGENA O EL INDÍGENA ENTRE LOS SIGLOS XVI Y XVII

II.1. Aproximación a la Construcción del Retrato Indígena

Lo que es la escritura al habla, es lo que ha sido el retrato al autorretrato. Un suplemento, una presencia distorsionada de otra presencia primogénita, un rastro, un esbozo tentativo, una imagen especular de la imagen original. La escritura colonizadora es un producto de la imaginación prodigiosa del narrador que, provisto de su propia agenda, ha generado imágenes perdurables sobre los pueblos originarios de las Américas. Esta estructura del pensador colonialista o colonizado la podemos observar desde las crónicas, cartas de relación, procesos judiciales, arte gráfico y pictórico, además de otros tipos de representación literaria y visual.

En *De la Gramatología* (2008) Jaques Derrida afirma que el poder de la imaginación en la generación de imágenes es tal que porta en sí misma una idea de muerte; “la imagen es una muerte o la muerte es una imagen” (233) argumenta, para destacar el poder que la imaginación posee en las imágenes en su elaboración, en el contenido y en el camino propio que estas adquieren después de ser establecidas y comunicadas. Por cierto, las imágenes⁷ que han sido creadas sobre los indígenas no son inocentes, nunca lo fueron; éstas han sido creadas como paso previo para un paso siguiente: la anulación y la muerte progresiva del otro, por medio de la desfiguración del

⁷ Gastón Bachelard en *La Poética del Espacio* (1965) define la imagen como “producto de la imaginación pura, no de la percepción, y es creadora de lenguaje” (20)

otro capturado, atrapado, garrapateado por la narración de quien lo describe, el “conquistador”.

Esta capacidad destructiva posee además la capacidad de vaciar el pasado del otro, una característica que Frantz Fanon en *The Wretched of the Earth* (1966) describe como una parte constitutiva de lo que él llamó voracidad del colonialismo.

Caracterizando al colonizador como un animal insatisfecho al que no le basta con tener en sus manos a la gente a la que ha atrapado sino que además presiona y actúa para extraer la forma y el contenido del otro por medio de “a kind of perverse logic, [which] it turns to the past of an oppressed people, and distorts, disfigures and destroys it” (170). Fanon califica esta lógica como la anulación y desfiguración del pasado del colonizado por medio de la instauración de un “*retrato novo*” de un otro que se presenta sin historia, conocimiento o valores propios.

Esta serie de imágenes colonizadoras sobre el/lo indígena, produce además una serie de imaginarios, repertorios de imágenes que constituyen corpus de imágenes, casi a la misma velocidad en que se desarrollan las incursiones de los colonos en territorios indígenas. Son estos imaginarios, observados diacrónicamente, los que nos permiten elaborar un mapa de cómo los pueblos originarios han sido observados y la función ideológica de estos imaginarios colonizadores en distintos momentos de la historia de los pueblos indígenas.

Van Dijck en “Ideología y análisis del Discurso” (2005) define el término ideología⁸ como un sistema cognoscitivo colectivo de creencias, “socialmente

⁸ Sobre el concepto de ideología existe una variedad enorme de acepciones. José Ferrater Mora en su *Diccionario de Filosofía* (1965) aporta una buena genealogía del concepto. Según Ferrater Mora, Destutt de Tracy (1754- 1836) en *Éléments d'idéologie* (1802) fue uno de los precursores del término. Él la define como una ciencia de los conocimientos vinculada a la gramática general y a la lógica. Otros precursores

compartido por los miembros de una colectividad de actores sociales” (10) y como sistemas de control y organización de otras creencias, que varían según las correlaciones de fuerza y poder de cada tiempo.

En cuanto al concepto de imaginario, me refiero a la dimensión social del término esgrimida por Cornelius Castoriadis en *El Imaginario Social Instituyente* (1997), como construcción cultural de una realidad social que reglamenta la praxis ciudadana.

Castoriadis no considera el producto de lo imaginario como algo irreal, sino como algo que está en ciernes, inexistente aún, pero que a partir de la descripción se hará realidad con posterioridad. Podemos encontrar ideas similares por ejemplo en las teorías sobre el origen de las naciones de Benedict Anderson en *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1991), de Ernest Gellner en "Nationalism and High Cultures." (1994) y de Eric Hobsbawn en *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality* (1990).

Esto nos obliga además a escarbar en la característica ventrílocua de algunos discursos para comprender el origen de los estereotipos o de las máscaras con las que se representa al indígena. Sólo así podemos entender a qué grupos de poder sirven estos estereotipos y a quienes perjudica. Esto se puede observar por ejemplo en las

fueron: P.-L. Roederer (1754-1835), Joseph Lakanal (1762-1845), Jean-François de Saint-Lambert (1716-1803) entre otros. Más sobre este concepto puede ser visto en el libro *La Ideología Alemana* de Carlos Marx y Federico Engels (1974) quien enfatiza el carácter ilusorio de la ideología cuando es creada por una clase social dominante para que otra clase la consuma, la adopte y termine creyendo lo que otros han diseñado para ellos. Para Marx y Engels, toda clase social dominante presenta la idea de que el propio interés corresponde al bien común de los subyugados y presenta ese conjunto de ideas como “únicas y racionales y dotadas de vigencia absoluta” (52). Antonio Gramsci (1891-1937) en su correspondencia hizo distinciones importantes entre ideologías “históricamente orgánicas, que son necesarias para una cierta estructura, ideologías arbitrarias, racionalistas «queridas». En cuanto históricamente necesarias, una validez que es validez «Psicológica»: organizan las masas humanas, forman el terreno en el cual los hombres se mueven, adquieren consciencia de su posición, luchan, etc. En cuanto «arbitrarias», no crean más que «movimientos» individuales, polémicas, etc. (tampoco éstas son completamente inútiles, porque son como el error que se contrapone a la verdad y la consolida). Más sobre estas reflexiones de Gramsci, ver en *La formación de los intelectuales, Antonio Gramsci: Antología*. (1981).

transformaciones que sufre la construcción del estereotipo indígena que veremos en este capítulo, como la de “indio bestia” en la colonia, que favorece la explotación y muerte de miles de indígenas en la extracción de oro y plata que enriquecerá a la corona española y sus administradores. La de “indio dócil o buen salvaje” en los procesos de evangelización, que permitirá el control de la Iglesia de la vida espiritual de los indígenas. El “indio rebelde” en las primeras luchas de resistencia contra los europeos, que posibilitará justificar el uso de la violencia en el control territorial de las Américas. El “indio guerrero” en los procesos de independencia, que estuvo destinado a sumar fuerzas a los independentistas criollos en la transformación de las colonias a estados nacionales. El “indio bárbaro y salvaje” en la ocupación y expansión territorial de las nuevas naciones americanas, que significó la muerte de miles de indígenas y el empobrecimiento de sus pueblos.

Como Slavojk Žižek manifiesta en *Mapping Ideology* (2003) “facts never speak for themselves but are always made to speak by a network of discursive devices” (11) . En otras palabras, lo que aparece a veces como creencia y como certeza manifiesta, responde en realidad a una compleja red de elementos pre-concebidos y estructurados para dominar o manipular a grupos que se perciben como sujetos y objetos de dominación. Uno de muchos ejemplos sería la construcción de Oriente y su derivado el orientalismo, analizado por Edward W. Said en *Orientalismo* (1990) . Para Said el discurso del orientalismo obedece a intereses diversos de grupos colonizadores para la dominación de otros grupos considerados como extraños y hasta “no humanos” para el grupo que ejerce la dominación. Said dice: “Colonizar significaba primero reconocer –en

realidad crear– intereses; éstos podían ser comerciales, concernientes a las comunicaciones, religiosos, militares o culturales” (130).

Pocos son los investigadores que desde la literatura den cuenta de la relación de este conflicto entre el discurso colonial monopolizador sobre lo indígena, y su opuesto, el de resistencia a esta imposición que busca liberarse de estas deformaciones. De estas pocas excepciones se destaca la obra de Beatriz Pastor quien en *Discurso Narrativo de la Conquista de América* (1983) deconstruye el discurso narrativo mitificador de los primeros conquistadores. De esta forma Pastor profundiza en el ocultamiento, tergiverzación, instrumentalización y apropiación de los textos de los pueblos originarios y analiza la transformación del discurso mitificador en un discurso crítico de la conquista, a partir del texto *La Araucana* de Alonso de Ercilla y Zuñiga (1569-1589) que Pastor define como “primera expresión estética de una nueva conciencia hispanoamericana” (547). Según Pastor, este texto nos ofrece la fórmula de la exaltación del rostro del mapuche con el objetivo de agrandar el valor de las tropas españolas ante la corona.

En las décadas del setenta y ochenta, Martin Lienhard, en *La Voz y su Huella* (2003) rescata la voz de los excluidos de la ciudad letrada⁹ de Angel Rama, revelando la

⁹ Angel Rama en *The Lettered City* (1996) argumenta que el concepto de letrado se remonta a la época colonial y responde al contexto de creación de un orden diseñado desde la iglesia, el ejército y la burocracia monárquica quienes consolidaron un proceso de expansión capitalista-imperialista sobre las nuevas colonias. Esto significó: [To put] “things in their places; concert and harmonious disposition among things; the rule or mode to be observed in producing things”(4). Una misión que requirió de “un grupo especializado” de letrados al servicio de este diseño. Este grupo es el que Rama define como “the lettered city”. Inicialmente los letrados estaban suscritos al espacio y poder de los sacerdotes católicos. Paulatinamente, de acuerdo a las necesidades del crecimiento de las ciudades el concepto se amplió a una gama de oficios adicionales tales como: el de juez, escribano, burócrata o maestro. Objetivos principales fueron: el adoctrinamiento de los nuevos súbditos de la corona en las concepciones de mundo europeas cargadas de un sentido medieval de misión y la toma del control y consolidación de los territorios invadidos. Los letrados fueron además, como destaca Rama; parte de los más altos niveles de la sociedad colonial como los terratenientes y comerciantes. En el intertanto, Mientras esta sociedad los “indígenas” eran considerados como *bárbaros* y por lo tanto objetos de esclavitud en el trabajo de extracción de las riquezas minerales u objetos de adoctrinamiento para el servicio de la mantención de la iglesia o la elite española y/o criolla.

existencia de un sistema de comunicación oficial que “fetichizaba la palabra escrita o impresa” (49), un sistema que fue funcional a los conquistadores y colonizadores en su diseño de ocupar lo que Lienhard llama “la autonomía discursiva de los autóctonos” (14). Como ejemplos de fetichización de la escritura Lienhard sugiere: los atributos mágicos que los monjes benedictinos daban a la palabra escrita tales como el prestigio y poder que los conquistadores europeos otorgaban a la escritura con su poder de enunciación y legitimización de la invasión o la conquista. Además considera que este hecho tan significativo puede ser considerado como el “grado cero de la escritura”, en un sentido occidental, como un hecho fundacional del poder político y religioso en los territorios ocupados, fetichización que también se puede observar en el carácter teatral que tenía la lectura de documentos. Lienhard postula que éste hecho marcó el dominio de la escritura europea sobre sociedades que privilegiaban la oralidad, otorgando mayores facilidades para la manipulación y la comunicación por medio del control de la palabra escrita.

En *La Literatura Latinoamericana como Proceso* (1985), Ana Pizarro reconoce la existencia de “titubeos” –de parte de los investigadores– en la aproximación a las literaturas indígenas y la identificación de dos grandes actitudes inmovilizadoras que impiden que los estudios sobre la literatura indígena progresen. Para Pizarro las dos mayores dificultades son: la incapacidad de referirse al tema, lo que deriva en que las literaturas indígenas no aparecen y la actitud de remitir este tipo de literatura dentro de una categorización de textos correspondientes a un periodo “precolombino” (19). Sin embargo, Pizarro no da cuenta de la producción de intelectuales indígenas de los años ochenta quienes continuaron siendo invisibles para la crítica literaria. Tampoco hay alguna referencia a los trabajos de investigación de Hugo e Iván Carrasco quienes en la

misma década comenzaron a proponer el concepto de poesía etnocultural y poesía mapuche para referirse a la poesía escrita por poetas indígenas del sur de Chile.¹⁰

Carlos Montemayor (2004), considerado por el escritor Zapoteca Javier Castellanos como “el primer crítico de literatura indígena”¹¹, hizo aportes significativos en las investigaciones de fines del siglo XX y principios del XXI sobre la producción literaria indígena actual. Montemayor defiende la igualdad de los sistemas lingüísticos indígenas en comparación a los europeos, derrumbando las ideas sobre la supuesta superioridad de los idiomas europeos por sobre los indígenas, desmantelando lo que el llamó un “error” de “creer que las lenguas con tradición escrita tienen literatura y que las lenguas de indígenas o sociedades ágrafas tienen sólo tradición oral” (10) .

Montemayor planteó la idea que la escritura en Mesoamérica tuvo un gran desarrollo y que no se debe olvidar que “Esta escritura sufrió el embate de la conquista en múltiples formas, ya con la destrucción material de libros, ya con la imposición del alfabeto latino para escribir en sus lenguas” (10). En efecto, este es un dato de realidad que debe estar siempre presente cada vez que leemos o escuchamos literatura u oralitura indígena, pues una gran parte de la producción literaria indígena, generalmente bilingüe, muestra este impacto de la dinámica de negociación entre la lengua oficial, el castellano-español y los idiomas indígenas. Jorge Gómez Rendón en *Mestizaje Lingüístico en Los Andes*, (2008) destaca el fenómeno del impacto del uso de la lengua como instrumento de poder y manipulación en el Perú dando dos ejemplos: primero, el uso del quechua como

¹⁰ Durante los años ochentas los hermanos Hugo e Iván Carrasco dieron cuenta de la existencia de una poesía mapuche en diferentes artículos. Un ejemplo es el ensayo de Iván Carrasco “En torno a la producción verbal artística de los mapuches” (1981).

¹¹ La valoración de los intelectuales indígenas del trabajo desarrollado por Montemayor se nota en el artículo de Javier Castellanos: “Los críticos de la Literatura Indígena”, en el suplemento mensual *La Ojarasca* del diario *La Jornada*, número 190, México, febrero de 2013.

instrumento primario de control de la población indígena y segundo, el uso del español como instrumento de consolidación de la colonia . Sobre este tópico Gómez dice:

Al igual que muchas instituciones precolombinas de los Andes, el quechua, la lengua de mayor difusión regional, fue puesta al servicio de los intereses políticos e ideológicos de los conquistadores. Un proceso de quechuización del área andina fue el requisito previo para una evangelización exitosa. Aunque la difusión del quechua en Los Andes venía dándose hace varios siglos por la redes interregionales de comercio (Hartmann 1980: 293), el proceso de quechuización se reforzó con la expansión del Incario, para consolidarse finalmente en el primer siglo de colonización europea hasta mediados del siglo dieciocho. A partir de entonces, la quechuización fue reemplazada por la promoción del castellano como lengua oficial en todas las esferas públicas. (13-14)

En la actualidad, es un desafío auscultar en un texto los grados de influencia de un idioma u otro. Por lo mismo, el hecho de que la poesía actual se exprese y se edite en forma bilingüe es un paso importante en el reconocimiento de la existencia de dos idiomas que poseen la misma importancia para el escritor indígena. Las complicaciones se producen en el momento de las interpretaciones simbólicas, ya que el mundo de la representación y de la interpretación son asuntos más difusos.

Montemayor demuestra que a pesar de los múltiples intentos de borrar la memoria indígena, estos mismos métodos a la larga permitieron salvar lo que no fue destruido por el fuego y la ceguera de las misiones de catequización españolas. Del mismo modo, destaca que el entrenamiento y dominio de los indígenas en sus propias lenguas explica en parte la rapidez con que los indígenas aprendieron la lengua castellana en las escuelas de diferentes ordenes religiosas asentadas en México. De otra manera no se explicaría la facilidad y la rapidez con que los indígenas adoptaron una segunda lengua. Este antecedente permite por ejemplo hablar de una *ciudad letrada indígena*, anterior a la invasión europea y de forma radicalmente alterada durante la colonia.

Antes de estas aproximaciones teóricas, hubo otros que hicieron un trabajo monumental de recopilación que prefiguró las bases para la reconstrucción de una parte importante de la memoria oral y textual de los pueblos indígenas. Sin aportes como el de Miguel León Portilla (2004) cuyos estudios se enmarcan en lo que Lienhard define como “indigenismo mexicano institucional” y que se caracterizan por una visión de las culturas indígenas como “universos condenados por la historia” (16) la carencia de textos sería mayor. La perspectiva fatalista de León Portilla de ver a los pueblos indígenas como pueblos muertos, suspendidos en su autoría intelectual y desvinculados de su contexto no disminuye la relevancia de sus recopilaciones y estudios que son lecturas obligadas para conocer lo que se salvó de la hoguera. La valoración de León Portilla de la existencia de una visión indígena de la conquista europea, en *Visión de los Vencidos* (2004) es un aporte fundamental. El mismo hecho que se trate de recopilaciones posteriores a la conquista y que estas hayan perdurado por la vía de la transmisión oral, testimonios documentos testimonialmente dictados o reproducidos entra en contradicción con la idea de que se trata de culturas condenadas por la historia. Más bien podría decirse que se trata de culturas suspendidas de su ejercicio de la autonomía sobre su producción cultural.

De forma paralela, Antonio Cornejo Polar (1936-1997) introdujo la idea de literaturas heterogéneas en Perú y abrió un espacio de discusión sobre las categorizaciones y exclusiones que la idea de “literatura nacional” provoca sobre las literaturas indígenas y populares. La discusión que Cornejo Polar inició ha dejado abierta una puerta que tiene mucha relevancia en la actualidad, por el hecho que desde su situación de exclusión y marginalidad la producción literaria indígena cuestiona la idea de homogeneidad de las llamadas literaturas nacionales. El discurso actual de los

intelectuales indígenas abre espacios a la diversidad, pluriculturalidad, plurinacionalidad y autonomía que entran en conflicto con las ideas y las prácticas de los Estados nacionales con sus políticas de unidad indisoluble y visión de nación monocultural.

Desde la antropología destacan las investigaciones del argentino Adolfo Colombres, quien en la *Colonización cultural de la América Indígena* (1976) examina los mecanismos de dominación que fueron usados por los colonos para incorporar por un lado y segregar por otro a los indígenas. Colombres aporta valiosa información histórica sobre el despojo y el cambio de una estructura solidaria colectiva a una privada e individualista. En lo que compete a esta tesis, importan los ejemplos que Colombres nos muestra sobre la brutalidad de las leyes que impuso la corona a los indígenas como por ejemplo la Real Cédula de 1770, de Carlos III, que “mandaba a intensificar la enseñanza del castellano, de modo que se extingan los diferentes idiomas de que se usa” (72). Este legado de la represión lingüística muestra la agresividad del discurso colonizador y su afán de control sobre los territorios físicos y mentales ocupados.

Desde la filosofía las investigaciones del búlgaro Tzvetan Todorov en *La Conquista de América: el problema del otro* (1987) marcaron profundamente las reflexiones académicas de la última mitad del siglo XX sobre el “descubrimiento y la conquista de América”. Para Todorov este evento “anuncia y funda nuestra identidad presente” (15). En su investigación Todorov re-visita los hechos que marcaron la conquista desde el arribo de Colón a tierras extranjeras; analiza la tensión existente en Colón entre una mentalidad medieval que se manifiesta por su fijación a una “forma de religiosidad [...] particularmente arcaica” (22) donde prevalece un interés mayor por “los contactos con Dios que los asuntos meramente humanos” (22) y otra más cercana a lo

moderno, en su obsesión por el “descubrimiento” de tierras no exploradas aún por europeos. El impacto de estas categorizaciones del otro lo podremos observar en las páginas siguientes, especialmente en la descripción de las primeras crónicas europeas sobre este “otro” “indígena”, una identidad nueva que nace a partir de los miedos, prejuicios, intereses o imaginación del invasor.

Lo expuesto en los párrafos anteriores sirve de referencia para lo que el lector encontrará en este capítulo sobre el retrato indígena anterior a los primeros esbozos de auto-retrato que los propios intelectuales indígenas construyen en la actualidad y que se podrá observar con más claridad en los capítulos tres y cuatro. La presentación de estos discursos sobre lo indígena y el indígena configuran retratos que en su mayoría responden a fantasías sobre los pueblos indígenas de las Américas. En la medida que identificamos estos retratos, podremos darnos cuenta que estas apreciaciones interesadas del otro se petrifican en lo exótico y raras veces profundizan en la diferencia o particularidad cultural del otro y menos en su propia representación. Son retratos parciales donde se revela el discurso colonial sobre el/lo indígena como una serie de bocetos de un otro observado desde un ángulo limitado por las antiparras del racismo y el colonialismo. En un proceso de instalación, desarrollo y consolidación de una estructura colonial que borra las huellas de la producción literaria indígena, o la reprime por la vía de la transformación o anulación de su imaginario y sus estilos de contar y construir historias.

II.2. Retrato Colonial y Secuestro de la Memoria Indígena

En el proceso de ocupación de las Américas el pensamiento indígena fue transcrito y a veces modificado por intermediarios. Bajo esta aventura colonizadora, sacerdotes, cronistas, misioneros o etnógrafos, llevados por sus intereses políticos, militares o religiosos, transcribieron, clasificaron e hicieron inventario de una memoria indígena sujeta al arbitrio de la censura del colonizador y a las formas de categorización de los europeos. Esta forma nueva de cercenar, pensar, formatear, organizar y escribir la historia en la lengua de los ocupantes, consolidó en indígenas y criollos –a través de muchos años de secuestro de la memoria indígena– una manera de verse a sí mismos con ojos y escritura ajenas. La colonización impone formas o espejismos que en el mundo no indígena –e incluso indígena– aparecen a veces como incuestionables por haberse inoculado en nuestras mentes por medio de dos poderosas armas del poder, el control de lo que se publica y el control de lo que se enseña como historias a través de la educación pública o eclesiástica.

El renacimiento italiano produjo una serie de cambios notables en la mentalidad europea que se refleja en la producción cultural, en la política y la vida social. Para John Pope-Hennessy en *El Retrato en el Renacimiento: Conferencias Sobre Arte* (1985), una de las características más significativas de este periodo fue “una vuelta al interés por los motivos humanos y por el carácter humano, el reconocimiento de nuevo de esos factores que convierten a los seres humanos en individuos y que es el núcleo de vida del Renacimiento” (9) Sin embargo, esta renovación del pensamiento, esta visión antropocéntrica que trajo el renacimiento italiano, llegó en forma tardía y diferente a la península ibérica. La España de los siglos XV y XVI se encontraba inmersa en las luchas

contra los musulmanes y los reformistas luteranos. Este factor religioso impuso su carga de desprecio por lo terrenal o mundano para privilegiar la ascética y la mística monacal. Figuras como Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz son representativas de la mentalidad española de aquella época. Hubo de pasar un tiempo prolongado para que las ideas del renacimiento italiano llegaran a España. Garcilaso de la Vega y Boscán serán los escritores que cristalizarán este aterrizaje de las ideas de Petrarca en la España católica.

El hecho es que al momento de la incursión imperialista y comercial de los españoles en territorios de lo que hoy llamamos América, los peninsulares mantenían una tensión entre una mentalidad medieval y otra más renacentista y actuaban desde estas perspectivas. Sobre esta tensión de mentalidades José de la Puente en “La Conquista” (2000) dice:

De raíz medieval era, por ejemplo, el providencialismo, que llevó a los conquistadores a considerarse como los portadores de la verdadera fe, que por su intermedio debía propagarse a quienes aún la desconocían. Esto está vinculado también con el espíritu caballeresco, que los impulsaba a servir a Dios y al rey. Revelador del naciente espíritu moderno era, en cambio, el individualismo, de acuerdo con el cual los conquistadores anhelaban realizar hazañas con el fin de ser recordados después. No era otra cosa que la concepción renacentista de la “fama”. Junto con ello, el afán de obtener riquezas es otro factor característico de los conquistadores muy relacionado con el espíritu de la modernidad. (174,175)

Fue precisamente esta matriz medieval la que hizo que los españoles interpretaran a los indígenas como infieles y peligrosos, y también como individuos o grupos sujetos a ser reformados o cambiados por el ímpetu evangelizador. Ignacio Navarrete en *Orphans of Petrarch: Poetry and Theory in the Spanish Renaissance* (1994) atribuye esta

mentalidad a varias razones, entre otras, una característica imperialista de los castellanos, para quienes la unidad de la nación¹² en torno a la corona tenía prioridad. Navarrete dice:

“Spain was the first powerful and unified nation-state in Europe and had the first self-conscious national literature, its poets spent more than a century trying to create a body of literature that befitted its imperial stature” (2)

En efecto, los españoles estaban más ocupados en consolidar su posición como imperio y en ello depositaron la mayoría de sus esfuerzos. Los primeros bosquejos de los habitantes de nuestra “América” tuvieron la particularidad de ser enunciados en relación al interés de justificar ante la corona el buen uso de los recursos y financiamiento por parte de los Reyes Católicos de esta empresa colonizadora y a fortalecer una concepción monárquica del estado el servicio al rey y la iglesia. De esta manera, los “indios”, para Cristobal Colón, son un detalle aparentemente menor, frente a lo que para él tiene mayor interés, la naturaleza exuberante, lo exótico del paisaje y los metales preciosos. Como Todorov ha indicado, “Peces, pájaros, plantas y animales son los personajes principales de las aventuras que relata” (26). Para la monarquía española, los intereses principales fueron los beneficios económicos y de expansión del cristianismo que esta incursión generaría.

Hubo espacio para dejar constancia de las bondades del clima y la grandiosidad de la naturaleza paradisíaca de los primeros lugares explorados y además, para justificar la inversión hecha por los reyes católicos. Fiel a esta necesidad de justificación de la empresa exploradora, Colón no dejó pasar la oportunidad de inventariar la existencia de

¹² El concepto de nación surge con mayor propiedad en el siglo XIX. Sin embargo, podemos decir que en la época de la conquista aunque era una sociedad construida por estamentos de raíz feudal ya existían ciertos elementos de protonacionalismo. Expreso esta idea en los términos que Hobsbawm define el término, una comunidad donde existe una identificación popular con una lengua distintiva en ciernes; la aplicación de una lengua literaria y administrativa de élite; los vínculos entre conciencia nacional y religión; un conjunto de símbolos y sentimientos que movilizan a sus miembros hacia una idea de nación.

riquezas naturales, las que serán poco después uno de los principales motivos de continuación de la conquista: “En las tierras hay muchas minas de metales” escribe, minerales en abundancia de los cuales el Almirante destacó el oro como anzuelo para que los reyes y su gente mantuvieran su interés en la financiación de sus empresas.

Lo demás es historia conocida, el imperio español se consolida en la convulsionada Europa con las ganancias que no sólo vendrían a solventar los gastos de la corona, sino además los de cientos de miembros más abajo en la jerarquía estamental que buscaban mejorar su posición social y económica en la empobrecida y violenta España de fines del siglo XV y el XVI. En este contexto, la población “indígena” importa entonces como contribución en mano de obra para la extracción de los recursos naturales y como objetos de evangelización.

Como James A. Parr describe en “El Renacimiento Español: Fortuna y Futuro de una idea” (1989) la noticia de nuevas rutas de comercio para España y el mal llamado “descubrimiento”, provocó en los españoles un cambio social significativo que permitió principalmente a los habitantes de Extremadura y Andalucía “ la posibilidad de comenzar de nuevo, de escaparse del callejón sin salida de la vida rutinaria y monótona, para tal vez hacerse rico y así subir más alto en la sociedad” (9). En el lado opuesto de la medalla los indígenas que sobrevivieron a las luchas de resistencia al invasor fueron perdiendo progresivamente su poder para convertirse en vasallos o esclavos del nuevo sistema colonial.

II.3. La Resemantización de lo Existente

El primer impulso del conquistador fue *renombrar*¹³ y por ende resementizar lo que ya había sido nombrado por los nativos con miles de años de antelación. No hubo negociación ni respeto por lo designado con anterioridad, sólo el servil deseo de ofrecer a los financistas de tal empresa comercial, militar y religiosa la promesa y el regalo de nuevos territorios y recursos que pertenecían a otros. En palabras de Colón:

[...] pasé las Indias con la armada que los ilustrísimos Rey y Reina nuestros señores me dieron, donde yo fallé muy muchas islas pobladas con gente sin número, y dellas todas he tomado posesión por sus Altezas con pregón y bandera Real extendida, y no me fue contradicho. A la primera que yo fallé puse nombre San Salvador, á conmemoración de su Alta Magestad, el cual maravillosamente todo esto ha dado: los indios la llaman Gua-na-hani.¹⁴

Pero este afán de renombrar no se detuvo sólo en los espacios geográficos, sino que además construyó al sujeto y a los grupos humanos que habitaban el Abyayala. Fue así, que los nativos de estos territorios milenarios dejaron de ser llamados por sus nombres –Mayas, Incas, Aymaras, Mapuche, etc– y pasaron a ser nombrados simplemente con la denominación genérica de “indio” o “indígenas”, perdiendo estos su autonomía e identidad cultural. Es oportuno hacer notar que esta designación alcanzó

¹³ Alejandra Araya y Jaime Valenzuela en *América Colonial: Denominaciones, clasificaciones e identidades* (2010) argumentan que *nombrar* fue una estrategia del conquistar y fue en la práctica donde se pusieron en juego las formas de construcción de las identidades”. (14) Yo uso la palabra *renombrar* para enfatizar, la existencia de otros nombres anteriores, en otras lenguas, con otras concepciones sobre el espacio que se habitaba. La palabra nombrar, reproduce en cierto modo la idea de la inexistencia de un nombre anterior. La teoría del espacio inhabitado. La brutalidad del proceso de invasión colonizadora tiene precisamente la carga negativa que tiene para los pueblos originarios, por la ausencia de reconocimiento del otro con su conocimiento y sus maneras de nombrar. No olvidemos que este renombrar fue usado para borrar hasta el símbolo más importante de una persona; su nombre de pila o incluso su (s) apellido (s).

¹⁴ El texto citado corresponde a la primera carta escrita en el año 1493 por el Almirante Cristobal Colón a los Reyes Católicos, carta fundacional donde los pueblos dejan de tener nombre propio para ser reemplazados por el nombre genérico de “indios” y donde los lugares pierden su sentido original y su aliento primo.

incluso a nativos de otros continentes tal como es indicado por Georg Friederici en *El carácter del descubrimiento y de la Conquista de América* (1973),¹⁵

[...] los descubridores españoles hacían extensiva la palabra “indio” hasta más allá de los límites de América, a las isles del Mar del Sur, y por el Gran Océano hasta el Asia, en que aquella palabra venía a designar a los auténticos indios o hindúes del Viejo Mundo: “indios” eran, para ellos, los polinesios de las isles Marquesas, los melanesios claros de los Salomón del Sur de Taumako, los tagalos y sus afines de Luzón, los bisayas de Cebú y los paganos de Mindanao. Unicamente los mahometanos de Borneo, Joló y Mindanao se les llamaba “moros”, como herederos de las tradiciones y enemistades africanas de Castilla. (177)

Guillermo Bonfill, en *Utopía y revolución: El pensamiento político contemporáneo de los Indios de América Latina* (1981) argumenta que la categoría de “indio” responde a la instauración de un “nuevo orden colonial europeo en América” (19) y es por lo tanto una construcción que buscó establecer una jerarquía social que fue dividida en dos: la sociedad de los españoles, “superior en todos los órdenes” (122) y otra sociedad considerada como inferior, que la constituían los “indios”. Esta subordinación de los “indios”, considerados por mucho tiempo como “encarnación misma del mal” (123), condujo a generar una serie de estereotipos sobre los indígenas y por otro lado, a unificar ideológicamente la mente de los colonizadores. Al ligar el discurso que define los límites del “indio” en relación a quienes tienen el poder de controlar el idioma que se habla, los colonizadores pudieron controlar las sociedades indígenas con un simple acto, el de presentar a los indígenas como seres inferiores propicios a ser explotados. Desprovistos los “indios” de sus identidades originales, éstos se vieron obligados a

¹⁵ Esta cita usa conceptos que están en disputa en la academia como la idea de “descubrimiento”. Para quienes pensamos que no hay tal descubrimiento sino una invasión colonizadora resulta incómodo citar esta terminología, que viene de un contexto muy diferente al nuestro. La primera publicación de este libro de Friederici data de 1923, lo que nos da una idea de un pensamiento académico de esa época.

transitar en estas nuevas formas de identidad en relación a su nuevo estatus social colonial.

Debemos tomar en cuenta que los sistemas de clasificación y categorización tuvieron amplio apogeo en el siglo XVI, especialmente en el funcionamiento burocrático de la corona. Esto viene precedido por los sistemas de categorización monacales del medioevo. La diferencia fundamental entre los sistemas de categorización medievales y los de la colonia no está sujeta solamente a los medios de almacenamiento y control de la información, sino además a la creación de nuevas formas de estratificación social. Como Alejandra Araya y Jaime Valenzuela en *América Colonial: Denominaciones, clasificaciones e identidades* (2010) destacan:

[...] el encuentro e interacción con «otros» y su necesidad inmediata de dominarlos colonialmente, organizando su trabajo y su lugar en la nueva sociedad, llevó a los europeos a ordenar, clasificar y normar, en una dinámica que incluía también la obsesión por marcar las diferencias que separaban a los hispanos de todos los «otros» habitantes. (11-12)

El segundo impulso fue el categorizar desde la diferencia o la comparación con las costumbres o tradiciones europeas. No hay asomo de preguntas sobre las costumbres de los grupos humanos que se observan, sólo una obsesión permanente por la desnudez, la ausencia de pudor, el color de la piel o la pintura facial (Fig.1). En *Cristóbal Colón: El Descubrimiento de América* (1942) podemos encontrar en el Diario de Navegación del 11 de octubre de 1492 la siguiente descripción. Colón dice:

En fin, todo tomaban y daban de aquello que tenían, de buena voluntad. Más me pareció que era gente muy pobre de todo. Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres, aunque no vide más de una, farto moza, y todos los que yo vi eran todos mancebos, que ninguno vide de edad de más de treinta años: Muy bien hechos, de muy hermosos cuerpos, y muy buenas caras, los cabellos gruesos cuasi como sedas de cola de caballos, e cortos. Los cabellos traen por encima de las cejas, salvo unos pocos detrás, que traen largos, que jamás cortan: De

ellos se pintan de prieto y ellos son de la color de los canarios, ni negros ni blancos, y dellos se pintan de blanco y dellos de colorado y dellos de lo que fallan, y de ellos se pintan las caras y dellos todo el cuerpo, y dellos solos los ojos y dellos sólo el nariz. (40-41)



Fig. 1. Theodore de Bry, Columbus in India primo appellens, magnis excipitur muneribus ab Incolis, 1592.

Estas características exteriores sorprenderán también a quienes le preceden, en expediciones posteriores. Por ejemplo en *Vespucio: El Nuevo Mundo viajes y documentos completos* (1985) encontramos una carta del 18 de julio de 1500 dirigida a Lorenzo Pier Francisco de Medici en Florencia donde Vespucci resalta:

[...] y la gente, como nos vio saltar a tierra, y conoció que éramos gente diferente de su naturaleza (porque no tienen barbas ni vestido ninguno, tanto los hombres como las mujeres, que como salieron del vientre de su madre así andan, que no se cubren ninguna vergüenza, y también por la diferencia del color, que ellos son de color pardo o leonado, y nosotros blanco. (18)

En *Naufragios* (1989) encontramos las descripciones de Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, un tesorero del rey que en la expedición de Pánfilo de Narváez a la Florida en el año 1528, también se sorprendió de la desnudez de los nativos y plasmó el siguiente testimonio:

Cuantos indios vimos desde la Florida aquí, todos son flecheros; y son tan crecidos de cuerpo y andan desnudos, desde lejos parecen gigantes. Es gente a maravilla bien dispuesta, muy enjutos y muy grandes fuerzas y ligereza. (100)

No hay preguntas sobre el por qué de la desnudez -en un clima tropical-, o el por qué de la ausencia de ambición por los metales preciosos, o la búsqueda de una explicación a la costumbre de dejar crecer el pelo sin cortarlo, de esos cabellos que se comparan con los de la cola de un caballo. Sólo descripciones de bitácora de un observador distanciado que describe y compara y en las que a veces es difícil distinguir entre la voz personal de Colón y el discurso de propaganda¹⁶.

La mirada del retratador de los indígenas es la de un catalogador de un inventario. El concepto de pobreza en la mirada del colonizador se registra en el detalle de la ausencia de vestidos, es el juicio moralista de un creyente, de un cristiano al servicio de una empresa económica y religiosa. Las crónicas sugieren que ser “pobres” es también la ausencia de ropaje europeo, entendido en una doble dimensión, la del ropaje como vestimenta que cubre lo que a juicio del extranjero es sujeto de censura, y el ropaje entendido como estirpe o una estructura de costumbres o ideas del colonizador.

Visitados estos discursos desde una óptica actual de la relación entre discurso y racismo, estas descripciones tienen además un sentido preparatorio de una formulación

¹⁶ Para más información sobre este tema ver el libro de Luis Nicolau D’Olwer *Cronistas de las Culturas Precolombinas* (1963). D’Olwer argumenta que en las cartas del Almirante los límites entre el entusiasmo de Colón y la “indispensable propaganda” (12) son difusos.

del otro y constituyen un paso previo de separación entre el *ellos* y el *nosotros*. Como Teun Van Dijk ha indicado en “El discurso y la reproducción del racismo” (1988), si asignamos la importancia que tiene la palabra escrita, controlada institucionalmente por el poder dominante, sin que el grupo dominado tenga posibilidad alguna de voz disidente, el resultado es la construcción de una estructura que formateará el discurso de otros en el futuro. Dice Van Dijk,

El modelo general de la ideología dominante comienza a hacerse visible: por un lado, incluye una presentación negativa y problemática de *ellos* y por el otro, una positiva y no problemática de *nosotros*. Esto no es tan solo el resultado de un mecanismo general sobre los procesos intergrupales (Tajfel, 1981). La separación cognitiva entre *nosotros* y *ellos* implica una evaluación en términos de *superiores o inferiores*. Provee además el marco necesario que subyace al programa que lleva a muchas prácticas institucionales y diarias de separación real. (165)

Pero esta separación cognitiva del otro se ha ampliado además a otros aspectos que ayudan a reconstruir el retrato indígena hecho por los colonizadores. Uno de estos enfoques que persiste en la actualidad es la idea de *superioridad* de la lengua del colono, cuestión que además no tiene ningún sustento, ya que el que emite este juicio desconoce por completo la lengua que critica. Un ejemplo de esto lo encontramos en la terquedad de Colón cuando él descalifica al “indio” por su lenguaje. Beatriz Pastor observa que:

Al desembarcar, preguntan a Colón y sus hombres el nombre de la tierra en cuestión a sus habitantes, quienes les responden que se llama Sobo¹⁷. Ante esto –dice Cuneo– « el Almirante afirmó que era la misma palabra, pero que los indígenas no sabían pronunciarla» (78)

Se asume de esta manera –unilateralmente– que la palabra del Almirante es la correcta, sin importar que Colón desconozca completamente la lengua de su interlocutor indígena. El punto aquí es que con la desautorización de la palabra indígena, lo que queda

¹⁷ Pastor argumenta que Colón había prometido a sus tripulantes llevarlos a las tierras de Saba, región que tiene connotaciones importantes para los cristianos, por la historia de los reyes magos, quienes habrían salido desde ahí para adorar a Jesús. Este es el contexto de esta cita.

es el monopolio del lenguaje y la interpretación del discurso en manos del colono. Como bien señala Pastor:

El proceso de eliminación de la capacidad verbal de los indígenas que se da en el contexto del discurso colombino implica la eliminación de cualquier forma de pluralidad cultural. Del mismo modo que una lengua – la hablada por Colón– se convierte dentro de ese discurso en La Lengua frente al mutismo impuesto por el narrador a los nativos. (80)

Esta idea de superioridad de la lengua europea por sobre las lenguas indígenas también la podemos observar en Fray Ramón Pané (1493-1502), acompañante de Colón en su segundo viaje. En su *Relación acerca de las antigüedades de los indios: El Primer Tratado Escrito en América* (1974)¹⁸ reproduce el concepto de “indio” de su Almirante y agrega la idea de que los pueblos originarios no poseían formas de conocimiento superlativo a las de los colonos, como por ejemplo una lengua coherente y comprensible. Según Pané, “Como los indios no tienen letras, ni escrituras, no saben contar bien estas fábulas, ni yo puedo escribirlas bien.” (26).

En este breve comentario se puede observar como el religioso asume primero una posición de superioridad, al establecer que los indígenas no tienen lengua escrita, ni saben escribir y por extensión, carecen de la habilidad para contar sus historias. Resulta peculiar que el fraile ponga este énfasis en la falta de escritura y un posible déficit retórico, discursivo de los indígenas, cuando sus pares, como Bartolomé de Las Casas, pensaban que Pané “no hablaba bien nuestra castellana lengua, como fuera catalán de nación” (De las Casas en D’Olwer, 48). Resulta curioso además que Las Casas presente en su discurso esa observación mordaz sobre el origen del mal hablar de Pané por su

¹⁸ Esta relación fue escrita en 1496, y es considerada la primera crónica religiosa. Fray Pané, era un miembro de la Orden de los Jerónimos. El texto original se desconoce. Según Luis Nicolau D’Olwer, lo que hoy podemos leer, es una traducción al español de una “versión italiana que acompaña la Vida del Almirante de Fernando Colón”. Ver D’Olwer (47-48)

origen catalán, dato que revela las fricciones propias entre peninsulares en la construcción de la nación española, fenómeno que perdura hasta nuestros tiempos.

Es importante además agregar que en aquella época, la mayoría de las lenguas eran eminentemente orales¹⁹. El mismo idioma castellano –también de origen oral– estaba en pleno proceso de construcción. De hecho quienes lo escribían eran una minoría de privilegiados cercanos a las instituciones de poder. Hoy sabemos que la lengua castellana tuvo un largo proceso de desarrollo que inició Afonso VI a partir de la ocupación de Toledo en 1085 con la apertura de la escuela de traductores de Toledo. En ese momento se inicia el trabajo de traducción de textos del árabe, mozárabe y hebreo al navarro-aragonés y el latín. Un trabajo que más tarde en el año 1252 encontró en Alfonso X (1221-1284) el apoyo para la consolidación de la lengua castellana como lengua oficial del reino de Castilla. Siglos más tarde, en el año 1492 se produce la derrota y expulsión de los musulmanes y judíos de la Península Ibérica, la capitulación de Granada y la publicación de la gramática de la lengua castellana de Antonio de Nebrija (1492) eventos que coinciden con el comienzo de la colonización española de nuestra América.

Al secuestro del nombre, identidad y condición de pueblos y naciones autónomas y a la dominación por la negación de lo máspreciado de un grupo étnico, su lengua, el nativo tuvo que aceptar una nueva configuración, ser una parte más del bestiario medieval español. Santiago López Ríos en *Salvajes y Razas Monstruosas en la Literatura Castellana Medieval* (1999) hace un detallado estudio de cómo ciertos textos influyeron fuertemente en el imaginario de los españoles que definieron la imagen del “indio americano”. López-Ríos plantea su desacuerdo con la idea de John Block Friedman en

¹⁹ Walter Ong en *Oralidad y Escritura, Tecnologías de la Palabra* (1987) en el año 1982 basándose en los estudios de Edmonson Munro, muestra que “Sólo 78 de 3 mil lenguas que existen aproximadamente hoy en día poseen una literatura. (17).

The Monstrous Races in Medieval Art and Thought (1981) que: “a fines del Medievo, los distintos tipos de razas monstruosas [...] confluyeron en la figura del hombre salvaje” (149) y que estas características se trasladaron a los indígenas americanos. Sin embargo admite que:

[...] en castellano medieval existió una gran confusión en torno al concepto de “salvaje”. Este término sirvió para designar seres de muy diverso tipo, tanto hombres incivilizados como diferentes clases de hombres monstruosos. (44)

Para poder entender mejor la procedencia de estas imágenes, debemos referirnos al influjo que recibieron los cronistas que estamos analizando. Por ejemplo, en el caso de Colón operan varios factores que determinan su discurso. Algunas de estas incidencias obedecen a sus lecturas preferidas y otras a su necesidad de formular un discurso que entusiasme a la Corona y su corte para la financiación de sus proyectos o la justificación de sus exploraciones.

De acuerdo a Emanuele Amodio, en *Formas de alteridad: construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa* (1993) las descripciones de Colón tanto de la naturaleza como de los “indígenas” están encapsuladas no sólo por sus intereses en relación a la corona sino además por su ignorancia y escaso o nulo interés por establecer comunicación con los indígenas. Según Amodio,

De hecho, aún cuando la realidad del comportamiento indígena le impone considerarlos como humanos, no les atribuirá las características de humanidad realizada que para él caracteriza a los hombres: no tienen religión, no tienen Estado ni propiedad particular. Solamente cuando las indicaciones indígenas (así como las interpreta Colón) coinciden con sus expectativas, Colón atribuye humanidad a los indígenas. En caso contrario, vuelven a ser considerados menos que humanos y ya casi monstruos. (50)

Estas expresiones de conveniencia dependen del receptor del mensaje. Colón no escribe para sí mismo sino para la corona, la burocracia administrativa y para los clérigos, receptores institucionales de los cuales él depende para la canonización ética y comercial de sus exploraciones. De esta manera, Colón tiene una idea prefijada de lo que va a encontrar, como la mayoría de los exploradores la tenían.

López de Gómara (1971) Bitterli (1982), Todorov (1987), Kappler (1986), Taviani (1989) y Dussel (1991) han investigado sobre las influencias que recibió Colón para crear su imaginario indicando que algunas de las lecturas que inspiraron a Colón fueron por ejemplo el *Milione* de Marco Polo²⁰, la Biblia (Antiguo Testamento), Plinio²¹, Séneca²², Teofrasto en el *libro de las maravillas*, entre otros y datos cartográficos o de geografía de Ptolomeo, D'Ailly²³ y la Carta de Toscanelli²⁴. Esto nos ayuda a explicarnos las vacilaciones y los cambios drásticos que se producen en la configuración del otro y como esta imagen inicial de los “indios” como sujetos de conversión a la fe cristiana luego se transforma a una caracterización más de un animal del bestiario medieval mediterráneo. Por ejemplo cuando Colón escribe,

[...] allende d'estas CVII leguas me quedan de la parte Poniente dos provinsias que io no he andado, la una de las cuales llaman Auan, adonde nasen la gente con cola” (143)

²⁰ Referencia al capítulo LXXV de Milione. Ver en Amodio 1993: 35.

²¹ Referencia a la *Naturalis Historia* de Gaius. Plinni Secundi, ublicado en 1669.

²² Referencia a las *Tragedias* de Séneca. Específicamente a los versos de Medea. Ver Amodio: 1993:34.

²³ Referencia a *Imago Mundi* del Cardenal geógrafo Pierre D'Ailly. Ver Amodio: 1993: 33.

²⁴ Según Emmanuel Amodio, Colón habría copiado de puño y letra desde el documento *Historia Rerum*. Ver Amodio 1993: 33.

Esta tendencia a la ficcionalización la podemos observar además en los fragmentos que hablan sobre la capacidad de respuesta de los nativos hacia las incursiones extranjeras y a la permeabilidad de estos hacia un proceso de catequización.

Sobre la capacidad de respuesta Colón dice:

Non tienen fierro ni acero, armas, ni son para ello: non porque non sea gente bien dispuesta y de fermosa estatura, salvo que son muy temerosos a maravilla (Carta a Santángel, febrero-marzo de 1493). En Todorov, 1984: 20.

Y sobre la posibilidad de ser catequizados,

Conocí que era gente que mejor se libraría y convertiría a nuestra Santa Fe con amor, que no por fuerza” (12.10.1492) (En Todorov, 1984: 51)

En cuanto a la disponibilidad de los indígenas a ser convertidos a la fe cristiana podemos decir que las tareas de conversión al cristianismo impusieron un cambio profundo en la espiritualidad de los indígenas. Pierre Duviols en *La Destrucción de las Religiones Andinas* (1977) nos muestra que quienes detentaban el poder en los virreinos contaban con una legislación que servía como sustento ideológico-jurídico y un marco teórico que predisponía una visión sobre lo que los colonizadores observaban.

La Corona en forma paralela a la Iglesia, consideró siempre como derecho y deber inherente a su jurisdicción natural, la destrucción de los ídolos y la prohibición de los ritos paganos, tanto en virtud del principio de sociabilidad, que el mal ejemplo de los idólatras violaba (la idolatría considerada como pecado contra natura), como en virtud del papel que los príncipes españoles tradicionalmente se atribuían como campeones de la fe católica. Estos principios se adoptaron sin equívocos en la legislación de Indias. Una ley promulgada el 16 de junio de 1523 impone como deber a los funcionarios reales que “hagan derribar y derriben, quitar y quiten los ídolos, aras y adoratorios de la gentilidad y sus sacrificios y prohíban expresamente con graves penas a los indios idólatras y comer carne humana de los prisioneros y muertos en la guerra, y hacer otras abominaciones contra nuestra Santa Fe Católica y toda razón natural”. (54-55)²⁵

²⁵ Duviols señala que esta ley tuvo vigencia en toda la Nueva España, en todas las Indias y que fue retomada en 1538 y 1551.

No es de extrañar entonces que bajo estas directrices se pasara del “indio” desnudo, manso y amable al “indio” idólatra, salvaje, desprovisto de razón, impuro, caníbal, bárbaro y sin un ente superior que se parezca al que los europeos adoraban, el dios único y rector de sus acciones. Ejemplos de estas observaciones negativas sobre la espiritualidad o religiosidad indígenas se encuentran también en otras crónicas europeas como la de René de Laudonniere (1561-1572) un capitán de la marina francesa que fue enviado por el rey de Francia a La Florida, que ellos bautizaron como “Nueva Francia” al establecer una colonia calvinista y competir con los españoles en el nuevo espacio de colonización. Laudonniere al referirse a la religiosidad de los indios Timucúa dice,

No tienen noción de Dios ni de ninguna religión, excepto aquella que les proporciona el Sol y la Luna. (en D’Olwer, 139)

Resulta interesante como la falta de comprensión cultural sobre la espiritualidad de los pueblos originarios les impide ver que el conocimiento de las estrellas que tenían los nativos forma parte de su más íntima espiritualidad y que sin embargo confunde a los colonos. Algunos de estos desconciertos se pueden ver al comparar la cita anterior de Laudonniere con la siguiente observación de Alvar Nuñez Cabeza de Vaca (1510-1558) explorador del territorio de los Miccosukees, hoy conocido como La Florida,

Toda esta gente no conocían los tiempos por el sol ni la luna, ni tienen cuenta del mes y año, y más entienden y saben las diferencias de los tiempos cuando las frutas vienen a madurar, y en tiempo que muere el pescado y el aparecer de las estrellas, en que son muy diestros y ejercitados. (en D’Olwer, 102)

Otras contradicciones se pueden escrutar en las referencias explícitas a los sacrificios humanos, como por ejemplo en las cartas y relaciones del abogado y militar español Hernán Cortés (1485-1547) quien llegó a ser nombrado Gobernador y Capitán General de la Nueva España en el año 1522. En *Hernan Cortés: Cartas de Relación*

(1993) podemos leer en su Primera Relación escrita desde lo que él llama Villa Rica de la Vera Cruz del 10 de julio de 1519:

Y tienen otra cosa horrible y abominable y digna de ser punida, que hasta hoy no se ha visto en ninguna parte, y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedir a sus ídolos , para que más aceptación tenga su petición toman muchas niñas y niños, y aún hombres y mujeres de mayor edad, y en presencia de aquellos ídolos, los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas y queman las dichas entrañas y corazones delante de los ídolos ofreciéndolos en sacrificio aquel humo. (143)

La inconsistencia del discurso de Cortés se presenta en el hecho que el sacrificio humano es también parte de la cultura cristiana que él representa. Ejemplos de sacrificios tanto consumados como no realizados se encuentran en la Biblia en el libro del Génesis 22: 1-19, cuando Dios le ordena a Abraham sacrificar a su hijo, muerte que no se concreta. En el libro de Jueces 11:39, tenemos el sacrificio de la hija de Jefté el Galaadita, por voto de este ante Jhavhe. Otro ejemplo es el mismo sacrificio de Jesús quien muere para expiar los pecados del mundo, o la auto flagelación ascética de monjes, monjas y sacerdotes católicos como práctica habitual en la Europa medieval y renacentista.

Descripciones como estas, que representan a los indígenas como seres bárbaros, se pueden encontrar en otros cronistas como Bernal Díaz del Castillo (1492-1580) . Un ejemplo se encuentra en *Historia de la Conquista de la Nueva España* (1966) donde Díaz del Castillo muestra a los aztecas como caníbales:

Oí decir que le solían guisar carnes de muchachos de poca edad y como tenía tantas diversidades de guisados y de tantas cosas, no lo echábamos a ver si era de carne humana o de otras cosas. (155)

En esta primera etapa fundacional de construcción del retrato indígena se sumó otra faceta que aparece en los textos, la del *proteccionismo*, preámbulo de otra forma de

racismo. Esto se muestra con la exaltación o exageración de las virtudes del otro, lo que para Todorov constituye “una contribución importante al mito del buen salvaje” (Todorov, 1984: 47) concepto que se desarrollará mucho más fuerte a fines del siglo XVIII y en todo el transcurso del siglo XIX. Ejemplos de este proteccionismo los encontramos en palabras o expresiones tales como: “son la mejor gente del mundo y más mansa” (Colón 16.12.1492), (En Todorov, 45-46) , o “De lo que tienen luego lo dan por cualquier cosa que les den , sin decir que es poco” (Colón 13.12.1492), (En Todorov, 1984: 46).

En páginas anteriores ya hemos visto la importancia que tiene el renombrar lo ya nombrado como una forma de instauración de un modelo de relación entre el colono y el indígena donde el poder finalmente radica en el colonizador y como esto tiene consecuencias nefastas para los indígenas. En esta misma línea de pensamiento podemos mencionar cómo el sujeto reclasificado pierde los derechos sobre sus formas de pensar y expresar su ritualidad espiritual. Un ejemplo de esto aparece en la forma en como el colonizador se apropia –no necesariamente en forma negativa– como es el caso de Fray Bernardino de Sahagún²⁶ (1499-1590), del conocimiento ancestral indígena.

Nadie podría negar la gran importancia de Sahagún en el rescate de información relevante para el mundo indígena, por ser éste uno de los primeros monjes en aprender la lengua náhuatl, e interesarse genuinamente en la cultura de los pueblos indígenas de México. Sin embargo, entre el [buen] propósito de rescatar la memoria indígena y la utilización de esa información para otros fines, principalmente el de catequizar, nos hace pensar y también dudar sobre la posibilidad de que mucho de lo que hoy conocemos no

²⁶ Sahagún escribió varios libros como por ejemplo: Tratado de Retórica y Filosofía y Teología de la Gente Indiana, la Historia de las cosas de Nueva España, escritos en náhuatl y traducidos al castellano en 1577. También es autor del Calendario Mexicano y el Arte adivinatoria.

sea completamente genuino, sino más bien, un producto nuevo, tamizado por la estructura ideológica de quien sirve y es parte integrante de la estructura colonial.

Conocemos por los estudios de Luis Nicolau D'Olwer que los testimonios originales entregados por los informantes indígenas de Sahagún fueron cercenados por lo menos tres veces antes de llegar al producto final. Las preguntas que uno entonces se hace como investigador son ¿qué fue lo que se censuró?, ¿cómo se modificó lo que podría ser objeto de censura eclesial? ¿se respetaron realmente las historias originales o se adecuaron a los objetivos de evangelización de los “infieles”? ¿Qué quedó de las historias primigenias que se pueda rescatar desde el texto y contexto de estos artefactos culturales? ¿En qué se topan la ficcionalización primaria de lo contado con la narración secundaria?.

Sin embargo, a pesar del hurto y el ocultamiento, hubo algunos indígenas que lograron posicionarse y aprovechar lo que actuaba en su contra, revirtiéndolo a favor de los intereses de sus pueblos. La importancia y prevalencia de la oralidad fue sin lugar a dudas el arma privilegiada de resistencia y autodefensa ante la invasión extranjera. Otra arma de resistencia ha sido la capacidad intelectual y política de los indígenas de aprender lenguas diferentes, incluyendo el castellano y el latín, algo que pocos españoles pudieron hacer. Esta obligación de aprender otras lenguas y otras culturas, casi exclusivamente dirigida hacia el mundo indígena —con la excepción de algunos misioneros cristianos que se interesaron en las lenguas y costumbres de los nativos— generó un nuevo “producto” de la colonización, el súbdito catequizado y educado sujeto al arbitrio y gusto del nuevo amo.

Martin Lienhard argumenta que los sectores marginados tuvieron la capacidad de hacer suya la escritura del colono español como una manera de archivar para su propio provecho sus tradiciones orales y las historias de sus comunidades y con ello provocaron “un uso más democrático” de la escritura” (Lienhard 15). Este afán de certificar, de otorgar validez jurídica notarial a un testimonio que por sí mismo carece de valor para el colonizador, pero que al ser puesto en el papel recibe un valor legal, es entonces aprovechado por algunos indígenas que alcanzan ciertos grados de poder para certificar a favor de lo que el colono no deseaba ver o prefería ocultar.

Está además el hecho de que algunos textos o tradiciones orales de los indígenas fueron dictados por ellos a los monjes o escribanos, los que en su afán de catalogar y describir para la corona dejaron registros escritos de estos interrogatorios que luego, disfrazados de información, constituían material propicio para reportes a la corona en beneficio de un interés eclesial, militar o económico.

Un dato importante de considerar es la función que caracterizaba a los primeros escritores coloniales, el hecho que muchos de ellos eran más bien “auxiliares del poder más que literatos autónomos” (Lienhard 50). Por lo tanto, el producto textual y cultural de esta función auxiliar condiciona nuestro acercamiento a la producción literaria de aquel tiempo y hace más complejo los estudios sobre este tipo de testimonios.

Este es el caso particular de Felipe Guaman Poma de Ayala (1535-1615) en el Perú. De ascendencia ligada a la familia real Incaica, Guaman Poma produjo un original multimedia llamado *Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno deste Reyno* (1615) donde nos muestra un retrato de la colonización española, dentro del cual también se incluyen

diferentes imágenes del “indio” que al provenir estas imágenes de un representante indígena, enriquecen y hacen más compleja su representación .

II.4. Variaciones o Fisuras del Retrato Colonial

Guaman Poma, según los editores de la *Det Kongelige Bibliotek* utilizó los parámetros de escritura del padre José de Acosta (1540-1600) del libro *Tercero Catecismo y exposición de la doctrina christiana por sermones* (1583-1773) y de de fray Luis Jerónimo de Oré (1554-1630) en *Símbolo cathólico indiano* (1598). Esto ubica a Guaman Poma en la perspectiva del súbdito catequizado e instruido. Guaman Poma es capaz de seguir los modelos narrativos imperantes lo que lo sitúa en la perspectiva de la reproducción del discurso colonizador. Se nota esta posición en la introducción de su libro, donde sigue las normas comunes de la época para todo tipo de publicaciones:

S[ANTÍCI]MA TRINIDAD, Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, un solo Dios uerdadero que crió y rredimió a los hombres y al mundo y su madre, la uirgen Santa María, y a todos los sanctos y sanctas y ángeles del cielo. Amén.

Me dé su gracia para escriuir y notar buenos egenplos, para que de ello tome todos los christianos, y cienbre y plante, para que echen buena fruta y cimiente para el seruicio de Dios Nuestro Señor, y de lo malo los pecadores se emiende y enfrene su lengua y corasón y su ánima y consencia y a los que la leyere le alunbre el Espíritu Sancto y unos y otros se aconsejen y se enseñen y sepan que ay un solo Dios uerdadero, la Sanctícima Trinidad en el cielo y en este mundo, Dios uerdadero. [...] (3)

Pero ésta es sólo una cara de la medalla; la otra, la opinante y crítica del sistema y estructura colonial, se desliza desde algunos fragmentos que no sólo cuestionan el discurso del colonizador sino que además —desde una posición de testigo— ayudan a ampliar el retrato del indio hacia otros ámbitos. Por un lado presenciamos un discurso

que reafirma el orgullo por el pueblo y el linaje al que pertenece como en el siguiente párrafo:

De cómo eran filósofos y astrólogos, gramáticos, puetas con su poco sauer, cin letra nenguna, que fue mucho para yndio ser Ponpelio, Julio Zézar. Y acá conocían por las estrellas y cometas lo que auían de suseder. Parecían en las estrellas y tenpestades, ayre, bientos y aues que buelan y por el sol y luna y por otros animales sauían que auía de suseder guerra, hambre, sed, pistelencias y mucha muerte que auía de enbiar Dios del cielo, *Runa Camac* [creador del hombre]. (68)

Por otro lado encontramos un discurso crítico intra-indígena, como el del “indio traidor”, el “yanacona” que aparece en Guaman Poma al describir a algunos indígenas en los primeros años de la conquista española del territorio Inca, como se puede ver en este ejemplo:

[...] Cómo en tienpo de los *Yngas* abía salteadores llamados *poma ranra* y el capitán de ellos se llamaua *Chuqui Aquilla Ynga*. Andaua en las quebradas hondas y pedregales y peñas, barrancos llamado *puma ranra*, y salteaua por los caminos rreales estos dichos yndios cimarrones, estos dichos salteadores *poma ranra*. En tienpo de la conquista se hizieron *yanaconas* de los dichos españoles y salteauan mucho más mejor y rrobaua a los pobres yndios. Y después se quedaron y se uecitaron en las ciudades por *yanaconas*, adonde está al presente *yanaconas* de Quito, de Guanoco y de Lima, Guamanga, Cuzco, Ariquipa, Potocí, Chuquisaca. En las ciudades son yndios tributarios pecheros del rrey en este rreyno. [...] (399)

Rolena Adorno, en *Guaman Poma : Literatura de Resistencia en el Perú Colonial* (1991) postula que Guaman Poma es uno de los primeros descolonizadores del continente americano y da cuenta de la marginalización a la que fueron sometidos los intelectuales indígenas en la colonia en la refundación colonial de nuestro continente. Aunque desconocemos en su total magnitud esta exclusión política y social podemos deducir sus alcances desde el retrato que Guaman Poma dibujó sobre los colonizadores y sus

acciones. Su texto es un documento de un testigo de primera línea, que delineó lo que su conciencia detectó como abusos de autoridad desde el poder colonial hacia su pueblo.

Efectivamente, los trabajos iconográficos de Guaman Poma pueden ser legítimamente *vistos y leídos* como unos de los primeros retratos de los colonizadores que muestran las contradicciones entre el discurso político y religioso oficial y las malas prácticas que afectaron a los pueblos indígenas subyugados bajo el poder colonial. También puede verse a Guaman Poma como uno de los primeros ejemplos en donde la oralidad, la literatura y la imagen sirven o son funcionales a la construcción de un testimonio de resistencia único y perdurable, donde se trasponen y mezclan visiones y discursos en fricción sobre lo ocurrido en el territorio Inca durante la ocupación colonial española y criolla.

Lo más cercano a esta visión crítica y de-constructora de la verdad oficial de las crónicas españolas se encuentra en las cartas de relación de fray Bartolomé de las Casas (1484-1566), especialmente en su *Brevísima relación de la destrucción de las indias* (1999). En su Relación del año 1552 Fray Bartolomé propuso un cambio sustancial al afirmar y exaltar tanto las cualidades del indio y su mansedumbre como su apertura a ser convertido al cristianismo. De esta manera, Las Casas antepone la imagen que él construye desde una matriz religiosa reformista y crítica a la del retrato deshumanizante dibujado por sus pares, como se puede observar en este párrafo,

[...] todas estas universas e infinitas gentes a toto genere crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedentísimas y fidelísimas... más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas y bollicios, no rijosos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo.... Son eso mismo de limpios o desocupados e vivos entendimientos, muy capaces e dóciles para toda buena doctrina...De estas ovejas mansas, y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas, entraron los españoles, desde luego que las conocieron, como

lobos e tigres y leones, cruelísimos de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, e hoy en este día lo hacen, sino despedazallas, matallas, angustiallas, afligillas, atormentallas y destruillas por las estrañas y nuevas e varias e nunca otras tales vistas, ni leidas ni oidas maneras de crueldad” (74-75).

Por cierto, Guaman Poma no es un ejemplo aislado de un intelectual indígena que ayudó a edificar la imagen del indio que hoy conocemos. Existen otros menos mencionados como el de Titu Cusi Yupanqui (1526-1570), quien usó la lengua castellana y el formato de las cartas de relación impuesto por los españoles para describir la incursión española en territorio inca, dejando con ello un testimonio del impacto de la colonización en esa nación y la tristeza que provocó en sus autoridades originarias la traición de los españoles. En un relato dramático que incluye el testimonio de las palabras de su padre Manco Inca Yupanqui, en *Relación de la Conquista del Perú y hechos del Inca Manco II* (1916) Tito Cusi escribe:

[...]lo primero que haréis será que a estos barbudos que tantas beffas a mí me han hecho por me ffiar yo dellos tanto, no les creáis cossa que os dixieren, porque mienten mucho, como a mí en todo lo que conmigo han tratado me han mentido y ansí harán a vosotros; lo que podréis haçer será dar muestras por de fuera de que consentís a lo que os mandan y dar algún camarico y lo que pudiéredes, que en vuestras tierras ouiere, porque como esta çente es tan brava y de diferente condiçión de la nuestra, podría ser que no se lo dando vosotros, os lo tomasen por ffuerça o vos maltratasen por ello, y por evitar ésto os será buen remedio haçer lo que os digo. Lo otro, que estéis siempre con auisso para quando os enviare a llamar o auisar de lo que con esta çente hauéis de haçer, y si acaso ellos os acometieren o quisieren tomar vuestras tierras, no dexéis de defenderos y sobre ello perder la vida si ffuere menester; y si también se os offresçiere nescedad de mi persona, darmeéis auiso por la posta a dondequiera que yo estuviere, y mirar que estos engañan por buenas palabras y después no cumplen lo que diçen, que ansí como habéis visto hiçieron a mí, que me dixieron que eran hijos del Viracochan y me mostraron al prençipio gran affabilidad y mucho amor y después hicieron conmigo lo que vistes. Si ellos ffueran hijos del Viracochan, como se jatauan, no ouieran hecho lo que han hecho porque el Viracochan puede allanar los cerros, secar las aguas, haçer çerros donde no los hay; no hace mal a naidie y estos no vemos que han hecho ésto, mas antes en lugar de haçer bien nos han hecho

mal, tomándonos nuestras haciendas, nuestras muçeres, nuestros hijos, nuestras hijas, nuestras chácaras, nuestras comidas y otras muchas cossas que en nuestra tierra teníamos por ffuerça, y con engaños, y contra nuestra voluntad, y a çente que esto hace no les podemos llamar hijos del Viracochan, sino como otras veces os he dicho, del *supai*, y peores, porque en sus obras le han emitado pues han hecho obras de tal, que por ser tan vergonçossas, no las quiero deçir. (76)

En este relato la imagen del “indio” se deduce o presenta por su opuesto. Al caricaturizar y mostrar el rostro barbudo del español como una manifestación de la mentira y un falso ídolo y al advertir a su gente del peligro que los españoles representan para el pueblo, el hablante está indicando las diferencias y subrayando la importancia de resistir a ser absorbidos por esa imagen falsa. De esta manera, por la vía de la exposición de lo que no debe hacerse, o del comportamiento que se debe evitar se está sugiriendo en la imagen del indio que se debe defender. Desafortunadamente, Manco Inca Yupanqui se dio cuenta demasiado tarde del engaño de estos falsos y pagó con su vida su equivocación.

En este sentido, los testimonios de Guaman Poma y Titu Cusi Yupanqui pueden ser incluidos tanto en el retrato colonial como en el autorretrato indígena. Por un lado representan los primeros intentos de corregir la imagen que los españoles estaban construyendo sobre los incas, desnudando así el discurso de los invasores; pero por otro lado, muestran una huella del retrato que se deseaba del subalterno, como alguien que es capaz de incorporarse al mundo colonial aprendiendo a ser un buen servidor de la administración colonial.

Es desde esta bifacialidad que los intelectuales indígenas construyen un discurso cuyo objetivo es llegar a ser comprendido tanto por la burocracia colonial como por los subalternos con acceso a esta narrativa textual y visual. Como veremos más adelante en

el capítulo cuatro este doble propósito seguirá siendo una característica importante en la oralitura actual de los pueblos indígenas, pero antes de llegar a ese punto mostraré la evolución o los cambios del concepto de “indio” en la formación de los estados nacionales.

CAPITULO III

RETRATO INDÍGENA EN LA GÉNESIS DE LOS ESTADOS NACIONALES:

INDIANISMO, INDIGENISMO Y NEOINDIGENISMO

III.1 Retrato Indígena en la Génesis de los Estados Nacionales

¡Cenizas inmortales de araucanos,
del sepulcro salid, venid guerreros,
oh, Tucapel, Caupolicán valiente,
cuyos brazos temibles persiguieron
al déspota español con bizarría;
mirad a San Martín que defendiendo
vuestros derechos justos, libre deja
el país más hermoso y más ameno!

Bartolomé Hidalgo (1788-1822)

En el periodo independentista la representación del indígena fue un vehículo para expresar y debatir conceptos filosóficos y políticos sobre la fundación de las naciones. Un ejemplo de ello es el texto del intelectual chileno Fray Camilo Henríquez (1769-1825) *La Camila, o, la patriota de Sudamérica* (1817). En este texto teatral se representa a los españoles como bárbaros insensibles y fieras crueles y a los mestizos como rebeldes, independentistas y poseedores de sentimientos de libertad y pureza que provienen de la naturaleza. Políticamente los indígenas son representados como víctimas de la represión de los españoles y como posibles aliados de los criollos independentistas en su lucha por la construcción de la “nueva Filadelfia”, la nueva nación que se imagina.

El deseo de contar con la participación indígena en el proceso independentista se muestra en la forma en que los indígenas aparecen representados y qué se espera de ellos. En el texto hay una referencia a los Omaguas, pueblo originario que ocupó una gran

extensión territorial de lo que hoy es la selva amazónica del Perú, Ecuador y Colombia. Los Omaguas aparecen en este texto como indígenas cautelosos y reacios de apoyar a los independentistas que huyen de la persecución española y buscan refugio en la selva amazónica. En cambio, se destaca como algo positivo la existencia de líderes Omaguas ya asimilados a la cultura dominante por un proceso de re-educación iniciado por los jesuitas en el continente en el Siglo XVI.

La bandera de la educación de los indios fue una preocupación fundamental en el pensamiento filosófico del siglo XIX. Es posible observar esta preocupación en *La Camila* en el debate entre el Ministro y el cacique Omagua sobre las opciones educativas que están en discusión en las principales ciudades de América Latina. El Ministro se muestra a favor del método Lancaster, el que presentaría mayores ventajas de incorporación de los indígenas y mestizos al tipo de sociedad ordenada y educada que deseaban lograr.

El texto sugiere que el cacique Omagua es un ejemplo de los resultados de dos sistemas educativos importantes para los independentistas: el de los jesuitas y el método Lancaster. El primero responde al hecho que los independentistas confiaban en los jesuitas por su trabajo de acción social humanista independiente de la corona. El segundo tenía su base en las experiencias educativas del maestro inglés Joseph Lancaster y básicamente consistía en enseñar a leer, escribir y contar de memoria con un sistema de castigos y recompensas que estimulaba la superación individual como preparación para la vida laboral en las industrias²⁷. Gozó de gran popularidad en Gran Bretaña y los Estados

²⁷ Camilo Henríquez se refiere a un método educativo que recibe varios nombres: método o movimiento monitorial, mutuo, utilitarismo pedagógico, Lancaster-Bell o método de Madras. Tiene origen en las investigaciones sobre educación hechas por el matemático y ministro anglicano escocés Andrew Bell (1753-1832) durante su trabajo en el Asilo de Madras con hijos huérfanos de soldados ingleses muertos en

Unidos en el siglo XIX y después fue implementado por diversos gobiernos independentistas en casi toda Latinoamérica.

El cacique Omagua ha sido educado bajo las reglas de los Jesuitas y luego recibe instrucción en los Estados Unidos. Luego se convierte en un practicante de los valores de los cuáqueros y en una persona que vive bajo las costumbres de la sociedad quiteña dominante, habiendo sido transformado en un modelo para los demás indígenas. Este es el ejemplo de buen ciudadano integrado al nuevo orden que se aspira a construir en las nuevas naciones “independientes” del yugo europeo.

Henríquez abogaba explícitamente por la formación de un continente nuevo que se nutriera de la selva y los indígenas como punto de origen de una nueva estructura de sociedad diferente de la estructura colonial española. Sin embargo, Henríquez buscaba en paralelo “el imperio de la razón y de las leyes sabias y paternales” (19) como destino.

Una forma de razonar que para él tenía sus orígenes en Europa y no en las formas de razonamiento o formas de vida de los pueblos originarios. En síntesis, la idea de nación necesita de indígenas asimilados, colaboradores y educados bajo métodos de instrucción europeos. La pertenencia a una cultura originaria es aceptada sólo en la medida en que es funcional a un proyecto de sociedad dirigido y supervisado por una élite que se ve a sí misma como más desarrollada. De esta manera, se construye un nacionalismo que

la India. Su filosofía educativa puede ser encontrada en el libro *An Experiment in Education* (1796). El método estaba destinado fundamentalmente a instruir a las clases más bajas que estaban fuera de los beneficios de la industrialización para incorporarlas al “nuevo orden social” y consistió fundamentalmente en la creación de un sistema donde los estudiantes aprendían a leer, escribir y contar en un sentido memorístico y reglado que era acompañado de un sistema de castigos y recompensas que estimulaba la superación individual. Luego los estudiantes se transformaban en monitores o instructores de otros estudiantes. El método fue aplicado por Joseph Lancaster, un maestro y cuaquero protestante quien difundió el método en Inglaterra y los Estados Unidos. Luego se expandió por casi toda Latinoamérica.

promueve una nueva forma de organización social basada en una educación dependiente de la “alta cultura”²⁸.

III.2. Retrato Indianista

En el siglo XIX se presentan entonces dos tendencias principales que comparten esta mentalidad criollista: el indianismo y el indigenismo. En ambas el indígena es visto o imaginado desde afuera. El indianismo idealiza al indígena y su entorno pero lo ve como un sujeto que vive en un pasado absoluto sin historia y desligado del presente social y cultural. Un pasado intemporal, apto para presentar y manejar la historia de los pueblos indígenas como leyendas. Con frecuencia uno suele encontrarse con menciones a Voltaire, Rousseau y Montesquieu como los intelectuales que influenciaron la literatura indianista latinoamericana con la idea del buen salvaje. Sin embargo, críticos como Beatriz Fernández Herrero en “Del bárbaro degenerado al buen salvaje: Estudio acerca del concepto de indio americano” (1995) ha señalado un tiempo mucho más lejano para el surgimiento de esta idea, específicamente en la España del siglo XVI. Según Fernández:

Las décadas de orbe novo (1493-1525) de Pedro Martir de Anglería es la obra en la que aparece la primera visión positiva del indio: en la primera década, libro III, hace la descripción del «filósofo desnudo», un salvaje de la isla de Cuba que expone a Diego Colón los principios cristianos que había aprendido directamente de la naturaleza. (8)

²⁸ Ernest Gellner ha estudiado este modelo de nación en *Nationalism and High Cultures* (1994) Este modelo de nación se construye en base a la manipulación de la diversidad o la riqueza de las culturas pre-existentes en una perspectiva restauradora, selectiva, transformadora y muchas veces ficticia de lo pre-existente, para crear la necesidad de unión y convergencia política, social y cultural, de esta manera se hace parecer la idea de nación como algo natural, cuando en la práctica tiene un origen artificial.

Encontramos evidencia de esta idea en las cartas que Cristobal Colón escribió a los Reyes Católicos, donde describe a los “indios” de la siguiente manera: “Certifico a sus altezas que no existe mejor tierra ni mejor gente que aman a su prójimo como a ellos mismos y hablan la lengua más suave del mundo”²⁹. El psicoanalista Nasim Yampey (1994) argumenta que esta idea tuvo una doble dimensión: Por un lado la idea del buen salvaje responde a la necesidad de volver a creer en una humanidad buena por naturaleza, en un periodo donde la violencia social, política y religiosa marcaba la experiencia civilizatoria de Europa con guerras, pestes, injusticias y fanatismos religiosos; por otro lado, esta idea surge como aspecto disociado y en contraste, ya que, según Yampey, “El buen salvaje era también útil, obediente y explotable” (254) El punto es importante porque pone el tema en su dimensión menos romántica, el de las consecuencias económicas y de explotación y muerte que esta idea significó para los pueblos originarios.

En cualquier caso, se trata de miradas externas sobre un indio percibido bajo la parcialidad del poder y con los filtros ideológicos del conquistador, el aventurero o el explorador. Se trata al fin y al cabo de un “indio” inventado, creado de acuerdo a la necesidad de regresar –aunque sea en la imaginación- a una forma colectivista de vivir que había sido sepultada en Europa. Como ha dicho Carlos Rangel Guevara en *Del buen salvaje al buen revolucionario* (1976) :

Los mitos fundamentales de América no son en absoluto americanos. Son mitos creados por la imaginación europea, o que vienen de más lejos aún, de la antigüedad judeo-helénica y asiática, y van a ser reformulados por los europeos maravillados de haber descubierto un “Nuevo Mundo. (25)

²⁹ Corresponde a las Cartas de relación que Cristobal Colón envió a los Reyes Católicos. carta # 126.

Otro aspecto importante en la literatura indianista latinoamericana del diecinueve es la notable influencia que tuvo el romanticismo europeo en sus escritores. Como sostiene Catherine Saintoul en *Racismo, etnocentrismo y literatura: la novela indigenista andina* (1988), estos intentos de caracterización del indio estuvieron fuertemente influenciados por el romanticismo francés. En efecto, la imaginación literaria europea sobre lo indígena ha tenido un gran impacto en la literatura hispanoamericana. La novela Francois Auguste de Chateaubriand *La Atala: René. Último Abencerraje y los Natches* (1850) originalmente editada en el año 1801 es un ejemplo de cómo estas descripciones dibujaron la idea del “buen salvaje” y un primitivismo edénico que aún perdura en los patrones o imágenes que tenemos del “indio” americano (Fig 2). Dos ejemplos:

[...] Pero cuando un vientecillo anima estas soledades, mece todos estos cuerpos flotantes, confunde todas estas masas de blanco, azul, verde, rosa, mezcla todos estos colores y reúne todo este estrépito; entonces sale del centro de estos bosques tal ruido, se presentan a la vista tales escenas, que en vano sería quererlas describir, para quien no ha recorrido estos campos primitivos de la naturaleza. (32)



Fig. 2. Gustavo Doré. Etching. *Atala*. Like a pair of migratory swans, we traversed the solitary waves. 1889.

[...] ¡Indios desafortunados, yo os he visto errantes por los desiertos del Nuevo Mundo, cargados con las cenizas de vuestros abuelos! A vosotros que me habéis dado hospitalidad, a pesar de vuestra miseria, ni siquiera con ella podría corresponderos hoy día, porque también voy errante como vosotros por el capricho de los hombres; y menos dichoso en mi destierro, ni aún he traído conmigo los huesos de mis padres. (106)

En Latinoamérica las imágenes literarias se mezclan y titubean entre las representaciones de los indígenas como bárbaros sin dios ni ley hasta las ideas del “buen salvaje”. Estos retratos se encuentran en textos como el poema épico *La Cautiva* (1941) del argentino Esteban Echevarría (1805-1851) cuya primera edición data del año 1937 y en *Tabaré* (1939), del uruguayo Juan Zorrilla de San Martín (1855-1931), originalmente publicado en 1887. En *La Cautiva* se narra la experiencia de vida en cautiverio de María y Brian, dos colonos que se encuentran en poder de los “indios” y que luego escapan, iniciando una larga travesía llena de dificultades a través de la pampa argentina. La frontera producida e impuesta como línea demarcatoria de los territorios ya conquistados por los criollos y mestizos arrincona al otro lado de la línea divisoria a los indígenas. Desde esa ocupación se construye la imagen del otro. (Fig. 3)



Fig. 3. Ángel Della Valle. La vuelta del malón, 1892.

En este texto se representa la pampa argentina como un espacio idílico creado por dios, un lugar que es abruptamente intervenido por la violencia de grupos humanos que no pueden coexistir pacíficamente. El “indio” aquí es representado con adjetivos tales como: “de aspecto extraño y cruel” “insensata turba” (8), secuestradores de mujeres y niños (10) ladrones de “caballos, potros y yeguas” (11) borrachos sin control que al beber en demasía los convierten en “abominables fieras” 13), “animales sanguinarios”, “inhumanos”, “violentos con el colono o el huinca³⁰ ” (14). Un conjunto de adjetivos que responden a la imagen del indígena como un bárbaro que el escritor argentino Domingo Faustino Sarmiento había construido en 1845.

□ ¡Oíd! Ya se acerca el bando □ de salvajes,
 atronando □ todo el campo convecino. □
 ¡Mirad! como torbellino □
 hiende el espacio veloz
 el fiero ímpetu no enfrena □
 del bruto que arroja espuma; □
 vaga al viento su melena, □
 y con ligereza suma
 pasa en ademán atroz.
 □ ¿Dónde va? ¿De dónde viene? □
 ¿De qué su gozo proviene? □
 ¿Por qué grita, corre, vuela, □
 clavando al bruto la espuela, □
 sin mirar alrededor? □
 ¡Ved que las puntas ufanas □
 de sus lanzas, por despojos, □
 llevan cabezas humanas, □
 cuyos inflamados ojos □
 respiran aún furor!
 □ Así el bárbaro hace ultraje □
 al indomable coraje □
 que abatió su alevosía, □
 y su rencor todavía □
 mira, con torpe placer, □

³⁰ La palabra huinca viene del mapudungun ['uwiŋ.ka] o ['wiŋ.ka] . Tiene varios significados: nuevo invasor (referencia a los incas), enemigo, usurpador, ladrón, mentiroso (referencia al español y al chileno).

las cabezas que cortaron□
sus inhumanos cuchillos,□
exclamando: -"Ya pagaron□
del cristiano los caudillos□
el feudo a nuestro poder. (9)

Sin embargo, también se muestra la barbarie de los “cristianos” que interrumpe la forma de vida salvaje pero edénica de los primeros habitantes de la pampa, los “indios”³¹. De esta forma se relativiza la “barbarie” de los indios al compararla con la barbarie de los cristianos. Echevarría dice:

Horrible, horrible matanza□
hizo el cristiano aquel día;□
ni hembra, ni varón, ni cría□
de aquella tribu quedó.□
La inexorable venganza□
siguió el paso a la perfidia,□
y en no cara y breve lidia□
su cerviz al hierro dio.
□ Viose la yerba teñida□
de sangre, hedionda y sembrado□
de cadáveres el prado□
donde resonó el festín.□
Y del sueño de la vida□
al de la muerte pasaron□
los que poco antes se holgaron,□
sin temer aciago fin. (30-31)

En Tabaré, Juan Zorrilla de San Martín escribe un canto épico-lírico dirigido a una cultura que él denomina la “raza charrúa”, pueblo originario de la región del río de la Plata (Uruguay). Zorrilla escribe –según la introducción- motivado por una “compasión” por esta “raza” que él da por extinguida. Con importantes rasgos de influencia de dos

³¹ El “indio”, es en esta obra un indio genérico, sin nombre. Llama la atención que no se especifiquen los nombres de los pueblos que habitaban esos lugares como los mapuche-Tewelche, Rankvlche o Cadiche. El uso de la palabra indio, sin nombre presenta muchas significaciones. Puede representar ignorancia del escritor o un uso discriminatorio que se asume sin tomar en cuenta las connotaciones peyorativas que tiene para los miembros de estos pueblos el ser negados en su existencia como pueblos con nombre propio, lengua, estructura político-social y espiritualidad propias.

corrientes o actitudes filosóficas como son el romanticismo³² y un cierto pre-naturalismo³³ en la representación de los personajes, Zorrilla describe el pueblo charrúa como una raza indomable.

En este texto se representa a los charrúas como un pueblo cauteloso, huraño, feroz, salvaje y errante que habita un territorio encantado, bendecido por dios en su naturaleza. El personaje principal es el cacique Tabaré, un charrúa olvidado por los historiadores y que Juan Zorrilla revive de las crónicas *Viaje al Río de la Plata: (1534-1554)*, (1903) del soldado alemán Ulrich Schmidel (1511-1579) y la *Historia Argentina del Descubrimiento, Población y Conquista de las Provincias del Río de la Plata* (1612) del cronista criollo paraguayo Ruy Díaz de Guzmán (1558-1624). Tabaré es hijo de un cacique charrúa llamado Cacaré y de una cautiva cristiana blanca llamada Magdalena. Al crecer Tabaré se enamora de Blanca, hija de un conquistador que es raptada por otro charrúa. Luego Tabaré encuentra y libera a Blanca pero su padre acusa a Tabaré de su rapto y mata al cacique.

³² René Jara, Juan C. Lértora, Juan Vargas y Patricia R. de Lértora en *Diccionario de Términos e Ismos Literarios* (1977) argumentan que el término Romanticismo en Hispanoamérica aparece a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Subrayan además que el Romanticismo está asociado directamente con el movimiento independentistas que produjo el “avance liberal democrático”. Entre una variedad de características que dan forma al término, los autores destacan la idea de “conquista literaria de la naturaleza”, el “predominio del medio geográfico, telúrico e histórico”, la “búsqueda de una expresión genuinamente americana” y lo “patriótico nacionalista”. Ver páginas 167-75. José Ferrater Mora en *Diccionario de Filosofía* () pone énfasis en que el Romanticismo es una tendencia que resalta el “interés por lo velado, por lo misterioso, por lo sugestivo” (585) La idea de “indio” que se presenta tanto en *La Cautiva* como en *Tabaré* está construida bajo la influencia de estas ideas y es funcional a los intereses de los criollos para la creación de naciones “independientes” del yugo colonial español.

³³ Jara, Lértora, Vargas y R de Lértora (1977) sostienen que El Naturalismo surge en el siglo XIX y es “una aplicación de los principios científicos del determinismo a la obra literaria” (157). Un aspecto importante del Naturalismo es que los escritores intentaban ser fieles a la imitación de la realidad, siguiendo los modelos propuestos por el escritor francés Emile Zola (1840-1902). En los hechos, estas ideas deterministas fueron también una justificación pseudo-científica de visiones racistas que estructuraron la idea del “indio” como un ser que había que eliminar o incorporar a las nuevas naciones por la vía de la instrucción educativa a los nuevos proyectos de nación latinoamericanos. Ejemplo: *Aves sin Nido* de Clorinda Matto de Turner.

Tabaré es considerado uno de los textos más representativos del indianismo, tanto por la forma en que se describe la naturaleza y a los charrúas, como por los tópicos que enfrenta: el proceso de mestizaje, el romance imposible o censurado entre un “indio” y un “blanco”. Una relación entre eros y proyecto fundacional de una nación que ya ha sido estudiada por Doris Sommer en *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America* (1991).

En este texto el indio se muestra en soledad con su pasado, el personaje es un superviviente de una “raza muerta” sin historia. La presencia indígena se reduce a un espectro: “Se alzó la sombra de la raza muerta / De aquella raza que pasó desnuda / Y errante por mi tierra” (15).

El pasado ya no pertenece a los pueblos indígenas sino a quien lo idealiza. El tiempo y los acontecimientos históricos se hunden en el olvido y se evoca en forma lírica el tiempo en que vivían como su “salvaje primavera”: “La sonrisa de Dios de que nacieron / Aún palpita en las aguas y en las selvas” (19). Es la búsqueda utilitaria de recursos narrativos para la creación de una identidad nacional: “Es la raza indomable Que alentó en una tierra / Patria de los amores y las glorias, / Que al Uruguay y al Plata se recuesta” (20-21)

El “indio” se acepta bajo una nueva categoría en la nueva estructura nacional, la categoría de “mestizo”. Se admite por contener en su nueva genética el componente criollo o europeo pero se diluye la identidad indígena quedando esta última subyugada a la nueva identidad, la del mestizo que servirá de puente entre la sociedad criolla dominante y los descendientes de los pueblos indígenas, que para los grupos de poder ya ha dejado de existir pero cuyos miembros se necesitan para el “desarrollo” y el

“progreso” de la nueva nación. En el caso de este texto Tabaré es el nuevo engendro mestizo el que unifica la cultura charrúa y cristiana.

Le llaman Tabaré. Nació una noche
Bajo el oscuro techo
En que el indio guardaba a la cautiva
A quien el niño exprime el dulce seno.
Le llaman Tabaré. Nació en el bosque
De Caracé el guerrero;
Ha brotado en las grietas del sepulcro
Un lirio amarillento.
Sonrisa del dolor, hijo del alma,
¡Alma de mis recuerdos!
Lo llamaba gimiendo la cautiva
Al estrecharlo en el materno pecho.
Y al entonar los cánticos cristianos
Para arrullar su sueño:
Los cantos de Belén que al fin escucha
La soledad callada del desierto (29-30)

Sin embargo a pesar de esta aceptación de la identidad indígena por medio del mestizaje la narrativa de fines del siglo XIX continuó construyendo una imagen que titubea entre la exaltación del indio como objeto y el rechazo de ciertas características negativas del sujeto que se atribuyen a su condición de “indio”. Como se puede leer en los siguientes versos:

Se advierte en su mirada
Un constante recelo,
Y una impasible languidez que tiene
Algo de triste, mucho de siniestro.
Son esbeltas sus formas,
Duros sus movimientos;
La tez cobriza, el pómulos saliente,
Negros los ojos, como el odio negros. (55)

De esta forma se transfiere el recelo, lo siniestro y el odio al indio, depositando en él lo negativo, lo que la sociedad dominante considera que debe ser superado.

II.3. Retrato Indigenista

Posteriormente surge la tendencia del indigenismo, en la que se presenta al indígena como sujeto social, pero con poca atención a su cosmovisión religioso-cultural. Catherine Saintoul (1988) ha propuesto la idea que este movimiento puede ser comprendido más bien como un esfuerzo de emancipación del mestizo y el blanco que encuentran en el mundo indígena un punto de referencia de identidad que les ayuda a desembarcarse de la influencia española. Saintoul también plantea que esta tendencia puede además ser observada como una respuesta a una fuerte corriente racista en las Américas que era justificada bajo supuestos principios pseudo-científicos defendidos por el aristócrata francés Arthur de Gobineau (1816-1882). Ideas que fueron plasmadas en su *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855)³⁴ y que clasificaban a los indígenas a los mestizos y negros como “razas” inferiores y a la “raza blanca” especialmente a los germanos o arios como seres superiores.

Uno de los textos más representativos del indigenismo es *Cumandá: o un drama entre salvajes* (1879) del ecuatoriano Juan León Mera (1832-1894). La columna vertebral de este texto es la imposibilidad de un romance entre una “aparente india” y un blanco. El conflicto étnico, el drama romántico, se presenta aquí en el espacio de una selva en

³⁴ Algunas ideas de Gobineau se encuentran en *The Inequality of Human Races* (1999), especialmente los capítulos X al XII. Aunque el tema es importante, no me detendré en esta tesis a profundizar sobre él porque eso daría para otra tesis. Dos estudios recomendables sobre el cómo la idea de “raza” ha afectado en el pensamiento de las ciencias sociales, la historia y la cultura de los pueblos son: *Race* (1974) de John R. Baker y *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race* (1974) de Ashley Montagu. Para efectos de esta tesis sólo importa mencionar que estas ideas influyeron notoriamente en comportamientos racistas que afectaron gravemente a los pueblos indígenas de las Américas, por ejemplo en la educación. Para mostrar las repercusiones fatales que estos conceptos han tenido sobre los indígenas Montagu dice: “The child is instructed in such a manner that he is made to feel not only that these things are unimportant, but also that they are best treated as if they did not exist. He is instructed in the “superior” culture, the white man’s culture” [...] “The refusal to accept the fact that the Indian has a right to be an Indian has resulted in generations of miseducation and deepening debasement and depression of his life” (346)

proceso de cambio. En este espacio selvático surgen las imágenes sobre lo desconocido. La selva es el lugar donde se descubre el salvajismo y el peligro. Es el territorio de lo “no desarrollado”, o donde no ha llegado o se detuvo el “progreso”³⁵. Es el lugar donde se desatan las pasiones de un drama de imposibilidades o de obstáculos que hay que vencer. La idea del sacrificio superior está expresado por el personaje de Carlos, que rechaza lo terrenal en pos de un ideal superior beato/cristiano. La fuerza de la naturaleza está representada en la heroína, Cumandá. Este romance entre dos mundos opuestos concluye con la imposibilidad de un encuentro entre ambos por ser el uno y la otra hermanos. Se trata entonces de un amor y de una alianza que no se consuma.

El personaje de Cumandá representa el lado salvaje, el que se encubre a veces con la idea del “indio inocente”. Es la idea del “buen salvaje” que en contacto con la “civilización blanca” sufre un conflicto de lealtades, la difícil decisión de optar entre los valores indígenas o a las reglas morales del colonizador católico. La dicotomía de Domingo Faustino Sarmiento entre *Civilización y Barbarie* es representada aquí con claridad y se expresa en el deseo explícito de modificar la conducta de los “salvajes” por medio de la educación o la religión cristiana.

³⁵ Me refiero a la noción de progreso que según Luis González Carvajal (1996) proviene de la concepción lineal del tiempo del judaísmo y el cristianismo. Noción que involucro en sus inicios la idea de progreso moral y que encuentra relación con el concepto de que la historia no se repite dos veces sino que tiene un momento de creación un final. Según Sonia Corcuera (1997) en el XIX con la influencia de la ilustración la noción de progreso se secularizó y el término fue asociado a la modernidad y los avances en el campo científico y profesional. En el contexto de Cumandá, se presenta la idea de que con la expulsión de los Jesuitas de territorios indígenas ecuatorianos, ordenada por Carlos III en el siglo XVIII, se paraliza el trabajo de progreso moral que estaban desarrollando los Jesuitas. Según los críticos Pedro Antonio de Alarcón y Juan Valera en carta del 17 de mayo de 1886 al director de la Academia Ecuatoriana de la Real Academia Española incluida en el prólogo de una edición antigua (no fechada) de Cumandá, editada por la Congregación Salesiana de Ecuador, el efecto de esta “pragmática decisión [de Carlos III] vino a deshacer en 1967 la obra de civilización tan noble y hábilmente empezada” (7) lamentándose ambos de la pérdida de los Jesuitas quienes “a costa de inmensos sacrificios, habían cristianizado a muchos de los más indómitos y fieros salvajes de aquellas regiones; y en ellas habían fundado no pocas aldeas” (7).

Uno de los mensajes implícitos de este texto es que el indígena no ha llegado a una evolución aceptable para la clase dominante preferentemente blanca. Al ser representada la relación como incestuosa, y por lo tanto imposible, dentro de los criterios de los no indígenas, se promueve la relación filial como unión posible dentro de un esquema idealista, no corporal y dentro de los parámetros cristianos. A los “indígenas” se les distingue entre “indios buenos” e “indios malos”, representados por un lado por los zaparos y por el otro los jíbaros. Los primeros son indios en proceso de asimilación y los segundos representan el mundo selvático que hay que rechazar y cambiar. De esta manera la relación no consumada entre Cumandá y Carlos actúa como alegoría de lo que sucede en el país, representando la realidad de una nación que aún no ha encontrado su espacio, una nación en desarrollo, cuya propuesta es incorporar a los indígenas a una nación con valores religiosos cristianos.

Otros exponentes de la tendencia indigenista son los escritores peruanos Clorinda Matto de Turner con *Aves sin Nido* (1889) y Ciro Alegría con *Los perros hambrientos* (1939). Francisco Carrillo en *Clorinda Matto De Turner Y Su Indigenismo Literario* (1967) sugiere que la aparición del indígena como sujeto social en *Aves sin Nido* se debe a la valoración que la sociedad peruana otorgó a la participación de los indígenas en la llamada Guerra del Pacífico (1879-1884). Según Carrillo, el drama real de la guerra es el que prueba la existencia de un “indio” que el romanticismo había dado por muerto. En efecto, miles de indígenas fueron llevados a combatir en esta guerra fratricida que enfrentó a tres países del cono sur Perú, Bolivia y Chile. Al regreso de esa guerra, el hambre y la pobreza les seguía esperando y los estados retomaron su interés político de reintegrar a estos ex soldados a sus políticas nacionales. Sería entonces un sentimiento de gratitud

paternalista hacia la participación de estos indígenas en la Guerra del Pacífico lo que habría generado en algunos escritores peruanos un deseo de sacar del olvido a estos servidores de una patria que generalmente los excluye de la participación ciudadana. Carrillo dice: “entonces se ‘descubre’ la degradación en que vive [el indígena] y los literatos se disponen a escribir a su favor tal como lo ven en el momento” (27).

En el texto se muestran los abusos a los que son sometidos los indígenas por parte de los que Manuel González Prada ya había llamado “la trinidad embrutecedora”: el Juez de Paz, el Gobernador y el Cura, los representantes del Estado el poder judicial, que son los que roban al “indio” parte importante del fruto de su trabajo (Citado en Schultz 11). Sin embargo, las soluciones que ofrece Clorinda Matto no cuestionan al Estado o la Iglesia en su estructura y función sino que apuntan a criticar la conducta de sus representantes o mandatarios. En este sentido *Aves sin Nido* no propone nada nuevo, pues las herramientas para solucionar la pobreza y la explotación del indígena siguen siendo las mismas que guiaron a gran parte de los intelectuales del siglo XIX: la educación y la religión.³⁶

Matto fue excomulgada de la Iglesia Católica en 1889- por su actitud irreverente y atea. Patria, familia y religión son para Matto los ejes a los cuales los demás pueblos deben incorporarse. Estas contradicciones se pueden observar además en cómo la pretendida defensa del indígena de Matto se estrella contra el discurso del fatalismo de la condición del “ser indígena” que se encuentra en el texto. Por ejemplo, cuando el personaje de Isidro Champi dice: “la muerte es nuestra dulce esperanza de libertad”

³⁶ La tesis de Matto es que los indígenas sólo se pueden salvar como individuos, asimilándose a la cultura urbana y criolla de Lima. Para ella los indígenas están destinados a desaparecer. Por ejemplo: “ ¡Plegue a Dios la extinción, [de los indígenas] ya que no es posible que recupere su dignidad, ni ejercite sus derechos! “ (1968, 44).

(199). Esta frase que expresa un sentimiento pesimista del indígena frente al abuso del poder sobre ellos y su percepción de que no existe escapatoria a esa estructura de subyugación. De esta forma se exime al criollo de su responsabilidad en la situación del indígena.

Aves sin Nido es también un espejo de cómo el Estado fue ocupando el territorio del Perú y de cómo fue llevada a cabo esa empresa.

El siglo XIX fue un tiempo de mayor despojo para los pueblos originarios de nuestra América. Se trató de una extensión de la colonización, más brutal que la primera, porque esta nueva invasión se disfrazó de educación, urbanidad y amor hacia los indios. Por ejemplo, en la novela se presenta a la capital del Perú como ciudad símbolo de las ideas liberales cristalizadas en la palabra “progreso”. Lima es idealizada como una utopía del progreso para enfatizar la dicotomía entre el progreso y el retraso. No se elige la ciudad de Cuzco por ejemplo, porque el Cuzco como centro gravitante de la los Incas escapa del dominio criollo o mestizo como modelo de progreso europeo.

No hay duda que Matto aportó una visión social de los indígenas como seres oprimidos por la explotación y la injusticia ejercida por el Estado peruano. Sin embargo, sus propuestas estuvieron marcadas por un paternalismo de carácter moralista y un claro afán de integración de los indígenas a la sociedad dominante vía aceptación de las costumbres y leyes del Estado peruano. Se valora al “indio” por el encanto de lo antiguo, lo indígena como cosa del pasado, como folklore. Se destaca por lo que dejó, no por su continuidad, resistencia o existencia contemporánea. Pareciera entonces que el objetivo central de Matto fue advertir a los representantes Estado sobre la necesidad de ordenar el comportamiento moral de las autoridades dentro de los límites de la moral cristiana,

donde no hay espacio para otras visiones sobre lo ético, o para diferentes concepciones sobre las relaciones sociales o de linaje dentro de una comunidad. Como en Cumandá, el abandono del poder religioso paternalista sobre los indígenas, o su traición, lleva al peligro del incesto.

En *Los Perros Hambrientos* (1939) de Ciro Alegría (1909-1967) los indígenas son representados como víctimas empobrecidas por la explotación ejercida por los hacendados, los cuatrerros, el ejército y los funcionarios del Estado. Esta explotación recae principalmente sobre “indios” y cholos (mestizos) en el norte de la sierra peruana. La novela trata sobre las vidas paralelas de una familia campesina mestiza y sus perros, estableciendo similitudes en los problemas a los que se ven enfrentados tanto los humanos como los animales que intervienen en la historia. El texto narra la lucha por la supervivencia extrema en un periodo de sequía aguda, durante el periodo de post independencia del Perú, mostrando la crudeza de la vida del “cholo”³⁷ y del “indio”.

La singularidad de *Los perros hambrientos*, novela escrita por Alegría en su exilio en Chile, desconectado de su pasado militante en el APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) está dada por el hecho que se representa a mestizos e indios como una unidad. En gran parte de este texto se muestra a cholos e “indios” conviviendo pacíficamente en el espacio que los patrones les han asignado, el de peones adscritos a las

³⁷ La palabra cholo posee múltiples acepciones. Anibal Quijano en *Dominación y Cultura: Lo Cholo y el Conflicto Cultural en el Perú* (1980) argumenta que en la sociedad colonial del Perú la palabra designaba a mestizos con rasgos indígenas, lo que daba cuenta del “predominio étnico en la diferenciación racial de los grupos y su condición de castas” (56-57). Que en el siglo XVII en base a referencias textuales del Inca Garcilaso de la Vega cholo era aquel que hijo o hija de mulatos (hijos de negro e india), “vocablo de las Islas de Barlovento, [que] quiere decir perro” (57). Destaca los estudios del antropólogo Jorge C Muelle, quien defendía el origen mochica de la palabra para nombrar a aquellos “indios que hacían servicio doméstico en las casas de los españoles” (57). Quijano plantea usar el término “cholificación” para referirse al “proceso en el cual determinadas capas de la población indígena campesina, van abandonando algunos elementos de la cultura indígena x, adoptando algunos de los que tipifican la cultura criolla” (63) creando una nueva identidad que les diferencia de esas dos vertientes pero con las cuales no dejan de tener vínculos.

tareas habituales de la vida campesina. De esta manera, las desconfianzas entre ambos grupos de explotados parecen estar en un segundo plano, pues están enfrentados a una misma realidad de pobreza y marginación que los iguala.

Los rasgos de identidad de cholos e “indios” se confunden con frecuencia en la descripción que Alegría hace de personajes y perros, para expresar sus puntos de vista sobre las diferencias raciales, sociales o de identidad existentes entre los peruanos. Con este recurso Alegría describe a los perros blancos como monstruos devoradores de pelo chico, mandíbulas grandes y ladrido bronco y a los perros mestizos, cholos o indios, como animales buenos para criar vacas u ovejas, fieles acompañantes de sus amos y soportadores de grandes niveles de sufrimiento.

Un perfil distinto se observa en la única perra que lleva nombre quechua: Wanka (piedra enorme), nombre que además nos refiere a los Wanka Willa, pueblo originario Perú. Es esta perra la que en el transcurso de la historia pare los mejores perros y la que debe observar en tiempos de hambre como sus cachorros son echados a morir en las quebradas porque no hay suficiente comida para ellos. Una visión fatalista del momento que quizás puede estar influenciada por la realidad del escritor que sufre el exilio y que permanece ocupado de las luchas de su país.

La representación de los “indios” de Alegría es la descripción bajo el prisma del mestizo provinciano. Los “indios” son representados a través de sus formas de relación con la tierra y con otras comunidades no indígenas y desde los ojos de los habitantes de la sierra norteña. En este sentido Alegría se diferencia de Clorinda Matto porque él no aspira a mirar el Perú desde la urbanidad de Lima, sino desde la periferia. Evidencia de

esta mirada crítica la encontramos en frases como: “Desde Lima se ven de otra manera las cosas” (131) o “hasta los hacendados desconfían del gobierno de Lima” (128).

Es desde esta posición de marginalidad donde Alegría construye un “indio” que se muestra tangencialmente desde sus tradiciones ancestrales o las costumbres de vida de los pueblos originarios del Perú que permanecen aún entre indígenas y cholos. Una manera explícita de mostrar esta realidad es la incorporación del género musical del huaino en la novela, en el pasaje cuando el personaje de Antuca (una niña pastora) canta el siguiente estribillo:

El sol es mi padre
la tierra es mi madre,
y las estrellitas son mis hermanitas.(135)

De esta manera Alegría nos revela la existencia de una cultura viva, que se mantiene ligada al cordón espiritual de sus ancestros. Lo mismo cuando Antuca habla con los vientos y las nubes o cuando cuenta por pares “según la antigua costumbre india” (11). Es de esta forma como Alegría nos presenta a sus personajes “indios” como personas con valores culturales y religiosos comunes, y con un conocimiento científico ancestral de raíz indígena, aunque sin profundizar en ellos.

El sujeto y el tono más político de este texto se da en el capítulo XVIII cuando los comuneros hambrientos y sedientos deciden rebelarse contra el hacendado. La rebelión es fácilmente abortada y mueren tres comuneros indígenas quedando el conflicto central sin solución. Es en esta escena donde el narrador nos muestra muy rápidamente su posición sobre el origen del problema; la crueldad de los hacendados, las diferencias sociales y la subyugación de los indios a un sistema que mantiene rasgos de feudalismo en pleno siglo XIX o principios del siglo XX. En forma muy tangencial también se menciona -a través

de las discusiones entre Don Cipriano, dueño de la hacienda y sus colaboradores- la existencia de un proletariado organizado que induce a cholos e “indios” a tener actitudes “subversivas” o proclives a recibir la influencia de “los rojos” en contra de los hacendados, como se puede observar en la siguiente reflexión: “en Páucar corrían rojos aires de sublevación” (175).

Fuera de este evento excepcional donde se muestra un intento de rebelión, el “indio” de Alegría está marcado por la inmovilidad y el fatalismo, un “indio” que mantiene en su vida diaria ciertos rasgos de su identidad, pero que se confunde con la nueva identidad de los mestizos. El sujeto indígena está ahogado en un nuevo mundo en el cual él es sólo un peón, sin participación, sin tierra, sin ciudadanía ni derechos, el mundo de la espera de un cambio que no llega, el mundo sin comunidad.

Una mención especial corresponde hacer del peruano José María Arguedas (1911-1969) con su extraordinario libro *Los Ríos Profundos* (1958). Arguedas es considerado un representante genuino de la tendencia indigenista, aunque su literatura alcanza niveles de complejidad mayor, tanto por su valorización de la lengua y simbología quechuas por un lado, y como por la defensa de la cultura indígena como cultura de status y valor nacional. Estos aspectos revelan la preocupación de Arguedas por la tensión de las relaciones interétnicas en el Perú, una singularidad que le distancia de la visión de asimilación indígena de Matto.

Influenciado por las ideas de José Carlos Mariátegui, el indigenismo de Arguedas terminó siendo más sólido, porque tuvo un sustento ideológico que le permitió ahondar en las raíces políticas y económicas de los conflictos inter-étnicos en el Perú. Sobre este tema Antonio Cornejo Polar en *El Sentido de la Narrativa de Arguedas* (1970) ha

manifestado con exactitud que Arguedas: “supera el liberalismo vigoroso del primer indigenismo” (31). La superación de este liberalismo viene de un cambio de perspectiva: el “indio” deja de ser un “objeto” aislado de compasión o caridad para transformarse en un sujeto activo y en relación con un contexto de opresión. Como ha sido señalado por el mismo Arguedas:

[...] la literatura llamada indigenista no es ni podía ser una narrativa circunscrita al indio sino a todo el contexto social al que pertenece. Esta narrativa describe al indio en función del señor, es decir del criollo, que tiene el dominio de la economía y ocupa el más alto status social, y del mestizo, individuo social y culturalmente intermedio que casi siempre está al servicio del señor, pero algunas veces aliado a la masa indígena”
(Citado en Escajadillo 79-80)

En *Los Ríos Profundos* destaca una representación del “indio” como un protagonista, ocupando el primer plano de la narración. Péter Biksfalvy en “Notas Sobre la Obra Literaria de José María Arguedas” (1969) ha señalado la importancia de destacar la unidad de los indígenas en relación a su comunidad y a sus formas de vivir, de cosmovisión y de lengua. De esta manera, a través de la dignificación del “indio” en comunidad se establece un reconocimiento explícito de su diversidad y su identidad. La novela también contiene una doble lectura que critica el latifundio, el sistema feudal enquistado en el agro peruano denunciando el maltrato que las autoridades dan a los indígenas, muy en sintonía con el pensamiento marxista de Mariátegui.

Los Ríos Profundos nos presenta el viaje de Ernesto, un adolescente criado en un Ayllu (comunidad indígena) que debe incorporarse al mundo de la ciudad y a las costumbres de los no indígenas. Hijo de un padre errante que debe buscar trabajo en diferentes pueblos y ciudades del sur del Perú, el joven Ernesto es ingresado a un internado religioso en Abancay donde vive experiencias de violencia y hostilidad.

Siguiendo la matriz de ver el mundo bajo los parámetros de su formación en el Ayllu, Ernesto viaja por su memoria a un pasado que vive en el presente y desde ahí el narrador-protagonista descubre el país del desarraigo, del conflicto, de las diferencias socio-culturales y de la lucha por la supervivencia.

Reconocido por su dominio del quechua y el español Arguedas es capaz de meterse en los conflictos culturales del Perú como ningún otro escritor. William Rowe en “Contribución a una Bibliografía de José María Arguedas” (1970) ha dicho que el conflicto entre formas de ver y actuar en el mundo entre la cosmovisión indígena y las justificaciones de los terratenientes sobre la dominación social amparada por el catolicismo descritas en este texto expresa no sólo las diferencias de orden social sino además diferentes ordenes de realidad. Pero no se trata de simples diferencias sociales o de realidad, se trata de diferencias que matan. Sólo en las primeras ocho décadas de la colonia murieron cerca de siete millones de “indios” en el Perú, pero hubo otros que sobrevivieron y mantuvieron un nexo con la tradición incaica y sobre ellos Arguedas deposita su atención.

Arguedas nos habla desde el Cuzco y el Ayllu, no hay vergüenza en su discurso, ni tampoco orgullo folklórico. La representación del “indio” en Arguedas transmite el conflicto del mestizo que se identifica con los indígenas y que recibe a cambio valores que no pueden ser encontrados en la sociedad dominante. Arguedas se revela contra el estado de servidumbre de los “indios” y contra aquellos peruanos que desconocen lo que él denomina el 50% de la población que se considera a sí misma como población indígena.. De esta manera, el indigenismo de Arguediano expresa un compromiso con esos supervivientes, con los descendientes del gran exterminio colonial.

Como ya señalé en páginas anteriores tanto el indianismo como el indigenismo nos presentaron una imagen del indígena visto o imaginado desde afuera. Aún considerando, que algunos autores como Alegría y Arguedas contribuyeron a poner a los indígenas como protagonistas de un camino de resistencia y rebelión, siguió siendo una voz prestada o alterada por el interés político, ideológico o por la inmensa capacidad de imaginar de estos grandes escritores. Sin embargo, estos últimos, siguiendo la senda iniciada por el poeta César Vallejo, abrieron una puerta ancha para la reivindicación del “indio” como sujeto social y ése es el aporte que perdura con los años. Esta toma de conciencia de las condiciones de vida de los pueblos originarios no habría sido posible sin la influencia intelectual del peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) quien a fines de la década de los veinte (1928) alentó a toda una generación a construir una sociedad libre de opresores y oprimidos. Mariátegui en *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1911) tuvo además la agudeza crítica para darse cuenta que este tipo de literatura indigenista era fundamentalmente una literatura de mestizos que no podía alcanzar grados de veracidad con respecto de lo que es el “indio”. Mariátegui reconoció que no se podía esperar que estos escritores que trabajaban con la idealización y la estilización de lo indígena construyeran una imagen verosímil del “indio”. De esta forma el escritor peruano dejó muy claro su pensamiento crítico sobre el indigenismo peruano haciendo la distinción entre indigenistas “auténticos” y “explotadores exóticos”. Para Mariátegui los indigenistas aceptables son aquellos que “colaboran conscientemente o no, en una obra política y económica de reivindicación no de restauración ni resurrección” (332). Lo más notable es que Mariátegui supo distinguir además que una literatura genuinamente indígena irrumpiría, sólo cuando los propios indígenas asumieran su propia

producción un hecho, que como veremos en el capítulo cuatro de esta tesis, vino a expresarse con nitidez, en las últimas décadas del siglo XX. He aquí su notable pensamiento profético: “Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla” (335).

III.4. Retrato Neoindigenista

En la primera mitad del siglo XX, en los años setenta el indígena fue imaginado como un ser depositario de una sabiduría religiosa y cultural que representaba lo ancestral, que estaba en oposición a lo foráneo la naturaleza animista, la creatividad “natural”, el realismo mágico. Carlos Orihuela en “El Neoindigenismo y la Conciencia de la Historia” (1997) sugiere que el neoindigenismo pretendió “revisar profundamente el papel del indígena en la nación imaginada: precisar el protagonismo del indígena en las nuevas condiciones históricas del medio siglo” (24). Silvia Nagy-Zekmi en “Algunas Consideraciones sobre el Neoindigenismo” (1997) postula que el neoindigenismo intenta responder y mostrar el atropello a los pueblos indígenas ejercido por las corporaciones internacionales estableciendo un nexo entre la condición social de los indígenas y la presencia de las “empresas de países industrializados, cuyos intereses y presencia en el área del llamado Tercer Mundo manifiesta olas de neocolonialismo” (11). En el plano técnico Nagy-Zekmi sostiene que los neoindigenistas “representan y no describen, es decir provocan en el lector los sentimientos que viven los personajes” (10) El neoindigenismo surge además como reacción a las tendencias euro-céntricas que dominan el canon literario de la mayor parte de los países latinoamericanos. Algunos ejemplos del neoindigenismo son: *Hombres de maíz* (1949), del guatemalteco Miguel

Ángel Asturias y *Homenaje a los indios americanos* (1969) del nicaragüense Ernesto Cardenal.

Hombres de maíz, es una novela organizada en seis episodios que narra una serie de eventos semi fantásticos enlazados con la tradición oral de la región de Pisigüilito y San Miguel de Acatán, en los altos de Guatemala. En *Hombres de Maíz* se representa a los mayas como sujetos de su historia y creadores de su propia cultura, indígenas cuyo destino sólo es interrumpido o desviado por la presencia “maldita” de los españoles y los ladinos, los destructores del ecosistema. Asturias se nutre de las historias orales indígenas para representar a los Maya-Quichés como defensores de un espacio mágico-espiritual que ha dado a vida a los indígenas por miles de años. Son Maya-Quichés que no luchan solos en contra de la presencia ladina. Son gente que es auxiliada por las fuerzas de la naturaleza y por poderes cósmicos en su combate y venganza contra quienes han roto el círculo sagrado de convivencia con lo natural y lo supernatural. “Magia y realidad”, o “religiosidad indígena y realidad” -según el punto de vista que quiera mirarse el asunto- se confunden en *Hombres de Maíz*. Esto se puede observar en el uso del tema del Nahualismo, la idea que cada persona tiene su animal que lo cuida en su experiencia de vida y muerte, algo observable en la siguiente narración:

El guerrero indio huele al animal que lo protege y el olor que se aplica: pachulí, agua aromática, unto maravilloso, zumo de fruta, le sirve para borrar esa presencia mágica y despistar el olfato de los que le buscan para hacerle daño. (24)

Hombres de maíz también nos muestra las diferencias de vínculo y relación que “indios” y mestizos o ladinos establecen sobre el uso de la tierra, entre una cultura que cultiva maíz para comer y otra que cultiva para vender y los conflictos que se desprenden de estas maneras opuestas de percibir y actuar en el mundo material y espiritual. El

mérito principal de esta novela radica en que se presenta una continuidad entre el indígena de los tiempos del Popol Vuh con el indígena de principios del siglo XX. Se trata de una continuidad cultural e histórica que está marcada por eventos que se transmiten de generación en generación, eventos de la memoria viva que reivindican el nombre propio y el ejemplo de líderes mayas que combatieron contra la invasión española, como es el caso de Tecún Umán, que luchó contra Pedro de Alvarado y Contreras, cerca del lago de Atitlán en el año 1524, hecho mencionado en el capítulo sobre el personaje de María Tecún. Se puede decir que Asturias vuelve contemporáneo el pasado recreando así una forma de ver la historia como una unidad. Como Jimena Sáenz en *Genio y Figura* de Miguel Ángel Asturias (1974) dice: “Hombres de Maíz expresa: deseo de unidad, de fundir la mitología maya con la realidad centroamericana” (148).

Asturias nos muestra un indígena complejo que transita entre la vida comunal y la soledad, o entre su mundo sobrenatural y la realidad. Generalmente las novelas sobre indígenas privilegian la vida comunal o se detienen en la cáscara “folklórica” de tradiciones y leyendas despegadas de su contexto histórico. Asturias modifica esa forma de representación del mundo maya-quiché haciendo más complejo el retrato. En *Hombres de Maíz*, no hay una posibilidad de interpretación de los eventos, en este texto siempre habrá por lo menos dos alternativas de acercamiento; la social y la sobrenatural, privilegiando la última alternativa. Como Jimena Sáenz en *Genio y Figura* de Miguel Ángel Asturias (1974) dice:

[...] la intención simbólica del libro, la lucha del indio contra el maicero, está dada en un plano metafísico más que social: si se siembra el maíz para venderlo, el indio considera traicionados a sus antepasados. (165)

Una interpretación social lleva necesariamente a comprender que las condiciones de vida de los indígenas entre la Guatemala colonial y la de principios del siglo XX no han variado significativamente. Dante Liano en “Los Despotas sumisos” (1997) argumenta que:

A principios del siglo XX, la «nueva» Guatemala es una reedición corregida y deteriorada de la Guatemala colonial” [...] “Los españoles se fueron hace rato. Son los mestizos los que tienen al indio, a Guatemala, en una situación que, con un sonrojo que no es académico, debe reconocerse feudal. (547)

Un acercamiento literario, necesariamente tiene que tomar en cuenta la relación dialógica que Asturias hace entre; los estudios del Popol Vuh que él hizo en Francia con el traductor francés Georges Raynaud, autor de *Les Dieux, les Héros et les Hommes de l'Ancien Guatemala D'après le Livre du Conseil* (1925) y el lenguaje coloquial-popular guatemalteco tomado de los cuentos y poesías tradicionales y lo que el construye imaginariamente a partir de ese cúmulo de información. Arturo Arias en “Algunos Aspectos de Ideología y Lenguaje” (1997) dice:

Al encontrar a la palabra como el medio para poseer la realidad indígena, Asturias emplea el lenguaje como instrumento de poder y como vehículo de transformación (562)

En otras palabras, se produce una nueva realidad o una nueva entidad. Se trata por lo tanto de una nueva representación externa de lo indígena. Por mucho conocimiento que Asturias posea de las tradiciones y la cultura maya, *Hombres de Maíz* sigue siendo un texto que refleja mejor el mundo ladino que el mundo maya-quiché, sigue siendo una voz impostada. Se trata además de una voz que percibe la realidad desde un prisma surrealista, de una realidad mágica que para Asturias radica en la naturaleza:

Estamos en la zona del paisaje que abre sus perspectivas en sucesivos cortinados que en la distancia van del verde oscuro al azuloso ondular de

una serranía que se vuelve cielo así, sin metáfora. Esta es otra. Aquí las metáforas no las hace el escritor, sino la naturaleza. (Citado en Rincón 699)

Es la frenotelga o fascinación por el espíritu que dio vida y mantiene a un grupo numeroso de indígenas que se resisten a morir, es una exaltación de un pasado vivo que Asturias intenta rescatar y resucitar.

La aparición del libro *Homenaje a los indios americanos* en la literatura latinoamericana viene a confirmar una nueva forma de leer la historia de Latinoamérica y los pueblos originarios, una lectura que tendrá lazos de parentesco con hechos históricos significativos para nuestra América como son: la Revolución Cubana (1959) y la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1968) realizada en Medellín, Colombia. La revolución cubana abrió la posibilidad de pensar una Latinoamérica socialista separada del imperio norteamericano y la conferencia de Medellín aclaró e enriqueció la participación de los cristianos en política abriendo la opción de un trabajo común entre marxistas y cristianos para salir del estado de pobreza e injusticia en que Latinoamérica se encontraba. Son años de rebeliones, guerrillas y dictaduras pero también son años donde se multiplica una literatura de compromiso con los temas que afectan a los latinoamericanos. El libro del poeta-sacerdote Ernesto Cardenal nace en este contexto y en forma paralela a los inicios de la teología de la liberación.

La palabra “homenaje” presente en el título de este texto nos remite a una postura de respeto, de sumisión y veneración a un mundo que anteriormente había sido visto en forma sesgada, peyorativa de los pueblos indígenas en general y del “indio” en particular. Cardenal reconoce a los indios americanos como sujetos históricos que han hecho un largo camino de producción intelectual que ha sido insuficientemente valorado. El

“indio” Cardenaliano es presentado con sus nombres propios (Maya, Inca, Iroquoi entre otros) y con sus maneras de escribir y nombrar las cosas, destacando el conocimiento que los indios americanos tenían de las plantas, las artes, las matemáticas y la astronomía. De esta manera, Cardenal repone para el lector la idea de la existencia de otra historia. Una historia llena de significados que sólo pueden ser descifrados desde una posición de respeto por una forma de escribir y de contar que no es la oficial o la de raíz europea. Cardenal nos confronta ante una civilización llena de textos y de historias grabadas en los muros de ciudades abandonadas:

textos bien labrados en los altares de los dinteles
textos textos
largos textos
textos en las gradas
largos textos subiendo la larga fila de gradas
el poema meticulosamente grabado en la escalera de piedra hacia el cielo.
(26)

Cardenal enfatiza que los indios americanos lograron desarrollar sociedades donde lo religioso y lo político se encuentran revalorizando la cultura y la filosofía de los indígenas diezmada por el censor colonial. La crónica poética de Cardenal reconstruye un pasado teocrático donde la “verdad religiosa” y la “verdad política” eran para el pueblo “una misma verdad”. Pasado que para Cardenal no ha muerto del todo y que perdura en una visión comunitaria de la vida. Una forma de comunidad que pone el valor en el canto, la poesía, las humanidades y lo religioso y que rechaza el dinero y el poder material. Ideas que se corresponden con el pensamiento político y religioso de Cardenal: el socialismo y la teología de la liberación y por las que fue castigado y denigrado por el Papa Juan Pablo II en el año 1983. Cardenal dice: “No tuvieron dinero / el oro era para hacer la lagartija / y NO MONEDAS” (37).

Marcado por su férreo anti-imperialismo norteamericano, su historia de lucha contra el dictador nicaragüense Anastasio Somoza y su rechazo al consumismo de las sociedades capitalistas, Cardenal deposita en las sociedades indígenas su esperanza de un mundo mejor, identificándose con las formas de vida espiritual de los indios americanos. El “indio” es poseedor de una sabiduría que viene de una forma de vida que pone el acento en la adoración del tiempo, el respeto por la madre tierra y el reconocimiento de una vida espiritual rica en significados. Del mismo modo, desmitifica la imagen del “indio” como guerrero cambiándola por la imagen de un “indio” que buscaba la paz como una ética social que regulaba la convivencia humana: “Tenían la misma palabra / para «Paz» y para «Ley» / La paz era la acción correcta.” (49), deconstruyendo la imagen colonizadora del “indio bárbaro” que he mostrado en citas anteriores.

Cardenal recupera el pasado pero lo pone en el presente como una lección que hay que aprender. Es también un llamado insistente al renacer de los indios americanos. Un renacimiento escrito en la esperanza de un mundo que supere las desigualdades entre indígenas y blancos. Una propuesta unitaria de fraternidad universal que se expresa en la idea de unidad de las naciones y en la idea de una sociedad más fraterna “Cabeza de Alce hablaba / del parentesco entre todos los seres del universo” (116). Una sociedad más humana que sólo será posible si se restituye el contacto entre los seres humanos y la tierra, la madre generadora de vida y se abandona el espíritu mercantilista: “la tierra es parte de mi propio cuerpo / yo nunca vendí mi tierra” (107).

La representación que Cardenal hace de los indios americanos es lo más cercano a un puente de transición entre la literatura indigenista que a fines de los años cincuenta reconoce al “indio” como sujeto social con la literatura de los años ochenta escrita por los

propios intelectuales indígenas, que inician un proceso de auto representación. Esta es la importancia que asigno a este texto; es un eje que rearma la dignidad del “indio” americano y quizás el comienzo del reconocimiento de la existencia de un sujeto indígena digno y respetado, desde donde se rearticularán los rostros que los propios indígenas escojan para sí mismos y cuyos trazos podremos ver en los próximos capítulos.

CAPITULO IV

AUTORRETRATO LITERARIO INDÍGENA, SIGLOS XX Y XXI

IV.1. Panorama del Autorretrato Indígena Siglos XX y XXI

“¿Será que en la actualidad nos hemos desprendido de dicho maquillaje?
¿Será que tenemos suficiente Valentía para desprendernos de la mascarilla y estamos decididos a ver nuestro verdadero rostro? ”

Ariruma Kowii, poeta Quichua Otavalo (2007, 116)

El escritor Cherokee Thomas King en *The Truth About Stories* (2003) ha dicho que quien desea cambiar la historia debe partir por escribir otra diferente: “We’ve created the stories that allow them to exist and flourish. They didn’t come out of nowhere. They didn’t arrive from another planet. Want a different ethic? Tell a different story” (164). Los pueblos indígenas de las Américas han tenido una admirable capacidad y habilidad como productores y contadores de historias y es precisamente esa tradición la que ha permitido por un lado guardar el conocimiento ancestral y el resguardo de sus rasgos de la identidad y por otro lado generar nuevos sueños y utopías que renuevan el espíritu de esas viejas historias. En las últimas tres décadas esta perspectiva de ser protagonistas en la construcción de su propia historia ha acompañado a un movimiento amplio de intelectuales indígenas que ha derivado en la producción de líderes de opinión intra y extra comunitarios que por primera vez en muchos siglos comienzan a ser reconocidos a nivel local, nacional e internacional por lo que representan y no por lo que otros desearon que ellos fueran.

Montemayor (2004), Franco (2005) y Cárcamo (2007) registran que el contexto general en que este nuevo movimiento surgió de: a) el doble proceso de fortalecimiento

étnico y compromiso con la historia de opresión de los pueblos indígenas y la revaloración de la propia cultura, b) las protestas por la conmemoración del quinto centenario de la llegada de Colón a sus territorios, c) la incorporación paulatina y sostenida de los indígenas en las luchas sociales y políticas populares, d) la defensa del territorio y propiedad comunal, e) la defensa y difusión de las lenguas indígenas como reacción a la imposición de la lengua dominante dentro del proceso de globalización, f) el levantamiento popular Zapatista en Chiapas, México, que cuestiona el discurso criollo de la asimilación y el estado mono cultural hispano-europeo y finalmente, g) la creciente valoración de las diferencias étnicas y culturales como respuesta al proceso de globalización impulsado por las grandes potencias.

Pero como ya he dicho en el capítulo uno, este fenómeno ya había sido anticipado anteriormente por el pensamiento visionario de algunos intelectuales criollos como el peruano José Carlos Mariátegui, quien a fines de los años veinte del siglo XX ya había expresado con claridad algo que a fines del siglo pasado comenzó a hacerse realidad: “Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla” (335).

En sintonía con Mariátegui, José María Arguedas ha desarrollado una idea parecida en *Canto Kechwa* (1989) un libro de canciones bilingüe Kechwa-Español publicado por primera vez en el año 1938 donde dice:

Lo indígena está en lo más íntimo de toda la gente de la sierra del Perú. La vergüenza a lo indio, creada por los encomenderos y mantenida por los herederos de éstos hasta hoy, será quebrantada, cuando los que dirigen el país comprendan que la muralla, que el egoísmo y el interés han levantado para impedir la superación del pueblo indígena, el libre desborde de su alma, debe ser derrumbada en beneficio del Perú. Ese día aflorará, poderoso y arrollador, un gran arte nacional de tema, ambiente y espíritu indígena, en música, en poesía, en pintura, en literatura, un gran arte que,

por su propio genio nacional, tendrá el más puro y definitivo valor universal (17-18)

Como he demostrado en el primer capítulo, en la época en que estos vaticinios literarios fueron expresados, el rostro del “indio” seguía en control de criollos y mestizos, pero la agudeza intelectual de estos pensadores peruanos ya anticipaba lo que desde la década de los ochenta ha sido la recuperación paulatina de la auto-representación.

El protagonismo que tienen hoy los intelectuales indígenas no hubiese sido posible sin una multiplicidad de factores. Lo que hoy presenciamos es el triunfo de múltiples esfuerzos que provienen de múltiples disciplinas. Desde mi perspectiva, hay procesos evolutivos en la antropología, la etnografía, la educación y las luchas sociales y políticas de los movimientos indígenas que han influido enormemente. Un ejemplo de ello es el trabajo desarrollado por etnógrafos y antropólogos que en los setenta permitió concientizar a la opinión pública sobre los atropellos a los derechos humanos de los estados nacionales en contra de los pueblos indígenas. Registro de esta colaboración se encuentran en la literatura testimonial de la época como por ejemplo: *Si me permiten hablar* (1977) de Domitila Barrios de Chungará (Bolivia) presentado y editado por la socióloga Moema Viezzer; *Autobiografía de Gregorio Condori Mamani* (1977), (Perú) registrado y editado por los antropólogos Ricardo Valderrama y Carmen Escalante; *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983), presentado y editado por la antropóloga venezolana Elizabeth Burgos, entre otros. Estos testimonios de los setenta y ochenta abrieron un espacio importante que ya se venía anunciando en décadas anteriores en el campo de la etnografía y la antropología, como por ejemplo en *Vida de un Araucano* (1959-1971) del etnógrafo chileno Carlos Munizaga. En este sentido se puede inferir que el testimonio y la literatura indígena actual son parientes muy cercanos que

por caminos aparentemente diferentes se encuentran en la urgencia por alzar la voz contra las injusticias y en el esfuerzo por alcanzar protagonismo y un reconocimiento social, político y cultural frente a las sociedades dominantes.

En la actualidad, se puede percibir que definitivamente hay un cambio de paradigma en muchas disciplinas del conocimiento que están aportando a que veamos las cosas no desde el punto de vista de la competición sino desde la óptica de la colaboración. El/la “avatar” que a fines del siglo XX genera indígenas protagonistas de su historia se debe, entre otros hechos, a que los investigadores de diferente signo han llegado a comprender los límites de sus disciplinas y a la conclusión de que somos una red de colaboración. Recientes estudios en el campo de las ciencias de la ecología han hecho abandonar la falacia del paradigma de la competición de las especies provenientes de la teoría de la evolución, para entrar en el paradigma de la comunidad, de la comunicación y la interdependencia. Si observamos lo que está sucediendo en otras disciplinas del conocimiento, aparentemente lejanas a la literatura, nos damos cuenta que hay una constante; la existencia de un pensamiento mucho más abierto a comprender la interrelación entre saberes diferentes. Pienso que algunas ideas surgidas de las investigaciones con árboles y plantas son un buen ejemplo de lo que sucede también a un nivel de las comunidades humanas cuando en éstas se da la colaboración por sobre la competencia. En el documental “What Plants Talk About” (2013) Suzanne Simard, profesora de ecología forestal de la University of British Columbia habla de su investigación de los bosques de la especie Douglas-fir de la siguiente manera: “In an old forest, you can imagine that there’s not a lot of light, it’s quite shaded, they don’t have the ability to fix their own carbon very well, they’re really being nurtured and grown up

as a community, as a family, almost. And it's those relationships that really build the forest. It's really a beautiful, self-organizing, complex system. What we're finding is amazing." Con la literatura indígena sucede algo parecido; para poder comprenderla es necesario ver el sistema de relaciones que hay entre el discurso de los intelectuales indígenas y otros que provienen de otras disciplinas o procesos de diálogo interdisciplinario que han permitido que la literatura indígena se siga nutriendo en el universo literario actual.

Se puede considerar además que el desarrollo de la literatura indígena en América del Norte puede haber tenido una influencia en la creación de condiciones de aceptación y valoración de la literatura propiamente indígena en otras zonas de las Américas, aunque desconozco algún estudio sobre los nexos literarios entre los nativos americanos y los pueblos del sur que pruebe esta hipótesis. Si nos atenemos solamente a las fechas de publicación de las obras literarias de los escritores indígenas de Norteamérica, podremos inferir que la mayoría de éstas se dan en la década de los setenta. Si nos detenemos por ejemplo en el escritor N. Scott Momaday (1934) de nacionalidad Kiowa, sus primeras publicaciones datan de los años setenta y sesenta: *The Journey of Tai-me* (1967), *House Made of Dawn* (1968), *The Way to Rainy Mountain* (1969). Ésta producción que se extendió hasta hace muy poco con obras como *The Names: A Memoir* (1976), *The Ancient Child* (1989), *In the presence of the Sun* (1992), *The Man Made of Words: Essays, Stories, Passages* (1997), entre otras. Vine Deloria Jr. (1933-2005) de los Lakota Sioux cimentó su producción en la misma década que Momaday con su libro *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto* (1969) que impactó enormemente al movimiento indígena de Norteamérica. Nuevas generaciones de escritores nativos americanos

literariamente más cercanos a las generaciones de escritores de pueblos originarios de Norteamérica incluyen a: Leslie Marmon Silko (1948), quien define su identidad como una Kawaik (Laguna Pueblo), Mexican and White, comenzó a producir su obra a fines de los sesenta y se consolidó con sus libros: *Laguna Woman: Poems* (1974), *Ceremony* (1977) *Storyteller* (1981) y *Almanac of the Dead* (1991).

Kenneth Lincoln en *The Native American Renaissance* (1983) postula que el “renacimiento” de la literatura indígena en Norte América tiene raíces en los autores ya mencionados. Al mismo tiempo, sostiene que los años ochenta son los que pueden considerarse como la época en que surge una nueva generación de intelectuales. Para Lincoln la responsabilidad de este renacimiento recae en una generacion de mujeres, otorgando el crédito principal a dos escritoras: Paula Gunn Allen (1939-2008) de nacionalidad Kawaik (Laguna Pueblo) con su libro *The Woman Who Owned The Shadows* (1983) y Roberta Hill Whiteman (1947) de nacionalidad Oneida con *Star Quilt: Poems* (1984), quienes se caracterizan –según Lincoln– por: “correlate feminist, nativist, and artistic commitments in a compelling rebirth” (11). Debe mencionarse además el trabajo de la poeta Joy Harjo (1951) de la nación Mvsoke con *The Last Song* (1975) y *Remember* (1981).

Además de los ya mencionados, Suzanne Lundquist en *Native American Literatures: an Introduction* (2005) incluye a James Welch (1940-2003) de la nación Blackfoot con *The Death of Jim Money* (1979), Louise Erdrich (1954) de la nación Ojibwa con *Love Medicine* (1984), Janet Campbell Hale (1947) de los Couer d’Alene con *The Jailing of Cecelia Capture* (1987), Thomas King (1943) quien se define como Cherokee/Greek/German, con *Medicine River* (1990), Gerald Vizenor (1934) de la nación

Ojibwa con *Heirs of Columbus* (1991), Diane Glancy (1941) de la nación Cherokee con *Claiming Breath* (1992), Luci Tapahonso (1953) de la nación Navajo con *Sáanii Dahataal: The women are singing* (1993), Louis Owens (1948-2002) de la nación Choctaw con *Bone Game* (1994), Sherman Alexie (1966) de los Spokane/Coeur d'Alene con *Reservation Blues* (1995), Simon Ortiz (1941) de los Acoma/Pueblo con *Speaking for the generations* (1998), Devon Abbot Mihesuah (1957) de la nación Choctaw con *Roads of my Relations* (2000), Carter Revard (1931) de la nación Osage con *Winning the Dust Bowl* (2001), Adrian C. Louis (2002) de la nación Paiute con *Skins* (2002, entre otros (as).

Sobre escritores más recientes de América del Norte, José Miguel Cocom Pech, poeta y ensayista mexicano-maya en “El Retorno Literario de las Voces Antiguas en América” (2010) amplía esta selección a escritores de Alaska y Norteamérica que son menos conocidos pero que participan regularmente en encuentros internacionales de poesía en lenguas indígenas, lo que muestra la riqueza, diversidad y buena salud del movimiento literario indígena de fines del siglo XX y principios del siglo XXI. Los nombres que agrega Cocom son: DG Nanouk Okpik (Inuit), Cathy Tagnak Rexford (Inuit), Rita Metokosho (Inuit), Al Hunter (Anishinaabe), Dawn Karima Pettigrew (Creek / Cherokee), Luke Warm Water (Oglala / Lakota), Orlando White (Diné), James Thomas Stevens (Mohawk), Judi Armbruster (Karuk) y Heid E. Erdrich (Ojibwe).

En América Central, Carlos Montemayor (2004) ha destacado a los siguientes escritores de nacionalidad Maya: María Luisa Góngora Pacheco (1955-) con “X-ootzilil: La Pobreza” (1994), Jorge Echeverría Lope (1947-) con “X-La Boon-Suumij: Vieja Huella de Soga” (1998), Miguel Ángel May May (1959-) con “Jump’ éel tzikbaal yo’

olal Yum Tzilo'ob: Una narración sobre Yum Tziles" (1998), Santiago Domínguez Aké (1951-) con "U pa' ak' al Ixi'im: La siembra del Maíz" (1996). De la nación Chontal (Yokot'an): Isaías Hernández Isidro (1966-) con *Cha' jope t'ok chap'e ällkan: Las doce verdades* (1997). De la nación Tzotzil: Enrique Pérez López (1964-) con *Alperes: Te'tikal mut: El pájaro alférez* (1996), Jacinto Arias Pérez (1941-) con *San Pedro Chenalhó, algo de su historia, cuentos y costumbres* (1990). De la nación Tzeltal: Diego Méndez Guzmán (1967-) con *Kajkanantik jch'ulta titetik te leke sok te chopote: El Kajkanantik: Los dioses del bien y el mal* (1998), Domingo Gómez Gutiérrez, con *Jwan Lopes: Bts'il Ajaw / López: Héroe Tzeltal* (1996). De la nación Tojolabal: María Roselia Gutierrez, con "Jna'jeltik: Vivencias tojolabales" (1996). De la nación Zapoteca: Javier Castellanos Martínez (1951-) con *Wila che be ze lhao: Cantares de los vientos primerizos* (1994). De los Purepecha: Joel Torres Sánchez con *P'urepecha Uandatskuecha: Narrativa P'urepecha* (1997). De los Huichol: Gabriel Pacheco (1963-) con *Tatei Yurienaka y otros cuentos huicholes* (1994). De los Nahuatl: Librado Silva Galeana (1942-2014) con *Yancuic Nahuasansanili: Narrativa náhuatl contemporánea* (1994) y Ramón Güemes Jiménez (1953-) con "Chikomexóchitl: El niño devorado por el templo" (1994). Otros escritores importantes no incluidos en este resumen de Montemayor son: Briceida Cuevas Cob (1969-), Maya Yucateca, con *U yok'ol awat peek': El quejido del perro* (1995), Mardonio Carballo, Náhuatl, conductor del programa de TV 22 "De Raíz Luna" con *Las plumas de la serpiente* (2012), Natalia Toledo Paz, (1968-), Zapoteca, con *Guie' yaase': Olivo negro* (2005), Humberto Ak'abal (1952-), Maya K'iche, con *Raqonchi'aj: Grito* (2004) y Victor Montejo (1951-), Maya Jakalteq, con *Testimony: Death of a Guatemalan Village* (1987).

En el sur de América la producción literaria ha sido tan notable como en el resto de las Américas. Jotamario Arbeláez en *Woumain: Poesía Indígena y Gitana Contemporánea de Colombia* (2000), la primera antología sobre literatura indígena de Colombia³⁸ resalta los siguientes escritores del noroeste de Sudamérica: M. Argel, Zenú, con “Delirio del Hombre Hicotea” (2000), Abadio Green Stocelm/Manipiniktikinga (1957-), Kuna, primer indígena doctorado de Colombia, con “Sueños del Abya Yala” (2000), Francelina Muchavisoy Becerra/Tamia Wawa (1965), Tule-Kuna, con “Noticias del Tawaintisuyu” (2000), Miguel Ángel López Hernández/Vitorio Apüshana (1965-), Wayúu, con “Contrabando sueños con Alijunas cercanos” (2000), Ana Dalila Gómez Baos, Rom-Mijháis, con “Sune le ileske: Sueños del Corazón” (2000), Gonzalo Gómez Cabiativa (1958-), Mwiska, con “Memoria de Maíz” (2000), Luis Carlos Ariza Martínez, Kankuamo, con “Versos del Amor-Amor desde el Corazón del Mundo” (2000), Fredy Romeiro Campo Chicangana, Quechua-Yanakuna, con “Wiñay Mallki” (2000) y Vencer Gómez Fuentes (1974-), Rom-Bolochoc, con “Memoria y Resistencia” (2000).

Un poco más al sur, asoma la poesía de la nación Guaraní. Susy Delgado en *Ñe'ê Rendy: Poesía Guaraní Contemporánea* (2011) destaca a: Brígido Bogado (1963), Mbyá-Guaraní, con *Canto de la Tierra* (2007), considerado por Tadeo Zarratea (2012) como “el primer y único poeta indígena del Paraguay”. En la literatura indígena del Ecuador sobresalen: Ariruma Kowii (1961-), Kichwa-Otavalo, con *Mutsuksurini* (1988). María Clara Sharupi Jua (1964) de la nación Shuar, con “Tarimiat” (2012).

En la región sur de la región andina del Perú Julio Noriega Bernuy en *Pichka Harawikuna: Five Quechua Poets* (1998) ha destacado a los/las poetas: Lily Flores

³⁸ Según Miguel Rocha Vivas. Ver: *Palabras Mayores, palabras vivas. Tradiciones mítico-literarias y escritores indígenas en Colombia* (2013).

Palomino (1937) con *Phawaq Titi = Proyectil* (1985), William Hurtado de Mendoza (1946) con *Yachaynakipaq taki/Canción para que aprendas* (1977), Eduardo Ninamango Mallqui (1947-) con *Pakutay: Tormenta* (1982), Porfirio Meneses Lazon (1915-2009) con *Suraypa llaqtan: País de la Esperanza* (1988) y Dida Aguirre García (1953-) con *Arcilla* (1989). Fuera de los mencionados en esta antología Ulises Zeballos Aguilar en “Peruvian quechua poetry (1993-2008): Cultural Agency in Central Andes” (2013) agrega a: Isaac Huamán Manrique (1959-) con *Voces* (1987), Fredy Amilcar Roncalla (1953-) con “Fragments for a story of forgetting and remembrance”, Odi González (1962-) con *Tunupa: El libro de las sirenas* (2002) y Ch’asca Eugenia Anka Ninawaman (1973-) con *Poesía en Quechua: Chaskaschay* (2004).

De los escritores Aymaras que hoy viven fragmentados entre Bolivia, Perú y Chile es posible resaltar. Juan Carlos Mamani Morales (1958-), Aymara-Chile, con *Ocarina del frío* (2008), José Luis Ayala Olazábal (1942-), Aymara-Perú, con *Wari Nayra: Ojos de Vicuña* (1999), Juan de Dios Yapita (1931-) Aymara-Bolivia en *Las lenguas de América: recital de poesía* (2005) y Elvira Espejo Ayca (1981-) Aymara-Bolivia, con *Paqhar Kirki, t’ikha takiy, canto a las flores* (2006)

En el extremo sur de América del Sur destaca la nación Mapuche con una producción sostenida y creciente de gran factura. Jaime Luis Huenún (2007) ha señalado los siguientes escritores: Elicura Chihuailaf (1952-) con *En el país de la memoria* (1988), Leonel Lienlaf (1969-) con *Se ha despertado el ave de mi corazón* (1989), Sonia Caicheo (1943-) con *Rabeles en el viento* (1993), José Teiguel (1960-) con *La heredad del pasto y el agua* (1991), Lorenzo Aillapán (1940-) con *ÜÑUMCHE/Hombre pájaro* (2003), César Millahueique (1961-) *Profecía en blanco y negro* (1998), Bernardo Colipán (1967-) con

Pulotre: testimonios de una comunidad huilliche (1999), Jaime Huenún (1967-) con *Ceremonias* (1999), Faumelisa Manquepillán (1960-) con *Sueño de mujer: Peuma zomo* (2000), Graciela Huinao (1956-) con *Walinto* (2001), Paulo Huirimilla (1973-) con *El Ojo de Vidrio* (2002), María Isabel Lara Millapán (1979-) con *Puliwen ñi pewma: Sueño un amanecer* (2002), Roxana Miranda Rupailaf (1982-) con *Las tentaciones de Eva* (2003), Ramón Quichiyao (1951-), Huilliche, con *La palabra azul de los bosques* (2003), David Añiñir (1970-) con *Mapurbe* (2005), Liliana Ancalao (1961-) con *Tejido de lana cruda* (2001), Cristián Aurelio Antillanca Antillanca (1974-) con *Pu anümkä ñi tapúlmu inüfnarküler púy nárantü: La tarde cae en las hojas de los árboles* (2006), Emilio Guaquín Barrientos (1975-) con *La otra mitad de la sangre* (2006), Elsa Maribel Mora Curriao (1970-) con *El pozo negro y otros relatos mapuche* (2001), entre otros. No incluida en esta antología y de gran importancia en la literatura mapuche actual es: Adriana Paredes Pinda (1970-) con *Ül* (2005).

En esta muestra panorámica incluyo además a algunos escritores (as) chicanos (as) que por su pertenencia a diferentes mundos han quedado excluidos de antologías de literatura indígena y que en mi opinión reflejan muy bien la realidad actual de los pueblos indígenas sujetos a migración u ocupación de sus territorios originales. Los de identidad plural, en la sociedad de las máscaras, los que portan en sí mismos la plurinacionalidad. Es el caso de: Gloria Anzaldúa (1942-2004) con *Borderlands / La frontera: The New Mestiza* (1987) y Cherrie Moraga (1952-) Chicana-Mexicana-Norteamericana, con *The Hungry Woman: A Mexican Medea* (2001). Agrego a estas escritoras chicanas, tomando en consideración que son los propios escritores indígenas de México, quienes han establecido el nexo con sus *paisanos* que quedaron separados por el borde fronterizo

impuesto por las guerras geopolíticas y comerciales entre Estados Unidos y México. La participación de Cherrie Moraga en el Encuentro de Escritores Indígenas en Colotlán, Guadalajara en noviembre del 2009 demuestra la existencia de este vínculo y la forma inclusiva que algunos pueblos indígenas tienen con los hijos de aquellos que tuvieron que abandonar sus tierras en México para radicarse en los Estados Unidos de Norteamérica.

Como se puede observar en esta selección y recuento de autores y obras de escritores indígenas contemporáneos, la literatura indígena de las Américas –a pesar de su escasa difusión– goza de muy buena salud. Considerando que la difusión de estas obras está creciendo, no es difícil predecir que esta producción e incorporación de nuevos lectores aumentará considerablemente en los próximos años, tanto por el dinamismo de sus protagonistas como por la lenta pero importante valoración que centros de estudios universitarios como los que nombro a continuación están teniendo con este tipo de literatura: University of Texas (USA), University of North Carolina at Chapel Hill (USA), University of Maryland (USA), Universidad Nacional Autónoma de México (México), Pontificia Universidad Javeriana (Colombia), Universidad Andina Simón Bolívar (Quito, Ecuador), Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú), Universidad de Chile (Chile), Universidad de la Frontera (Chile), Universidad de Concepción (Chile), Universidad Austral de Chile entre otras. Aún así, actualmente la mayoría de los/las escritores/as no forman parte del canon académico de lecturas, y sigue siendo muy difícil abrir espacios para los estudios de literatura indígena en las universidades americanas, evidencia de los niveles de eurocentrismo, segregación, racismo, minusvaloración y fosilización de los centros de formación académica, situación que debe ser modificada para que en la educación del siglo XXI se refleje la diversidad

de saberes, pueblos y culturas existentes, de todos y no de unos pocos. Una utopía que está muy bien representada en las palabras del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional de enero de 1986:

[...] En el mundo del poderoso no caben más que los grandes y sus servidores. En el mundo de que queremos nosotros caben todos. El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos. La Patria que construimos es una donde quepan todos los pueblos y sus lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la ríen, que la amanezcan todos. (...)

“El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos”. Éste es el *leitmotiv* que ha animado la lucha de los intelectuales indígenas del siglo XX y que sigue nutriendo a los escritores de los pueblos indígenas del siglo XXI. Es el mundo de la inclusión y la igualdad de derechos, deberes y oportunidades donde el retrato colonial de los encomenderos se desecha por falaz y se abre el período del orgullo indígena, una conciencia que ya despertó a fines de los setenta del siglo pasado y que en los ochenta ha comenzado a corporizarse con el autorretrato indígena sin intermediarios. Tal como José María Arguedas lo anticipara, el desarrollo del arte, la literatura, música, cultura y saberes indígenas es hoy “poderoso y arrollador”. Este ha sido el triunfo de los propios pueblos originarios, pero también el de quienes les han apoyado. El paradigma de la competición aún permanece en la sociedad dominante como fetiche e instrumento de poder, control y segregación, pero el paradigma de la comunidad, de la comunicación y la interdependencia se ha levantado como alternativa no sólo metodológica de trabajo si no además como objetivo de supervivencia y transformación de las relaciones sociales en el futuro cercano. La frase del escritor Cherokee Thomas King “Want a different ethic? Tell a different story” es en la actualidad perceptible en la literatura indígena y en el

comportamiento de sus protagonistas y esto lo que presentaré en el desarrollo de este capítulo.

IV.2. Caracterización de los Intelectuales Indígenas de Fines de Siglo XX

La caracterización y categorización de los intelectuales indígenas del siglo XX representa un asunto complejo de definir. No existe una visión homogénea sobre el tema y no parece recomendable tensionar el análisis a la búsqueda de una respuesta única sobre lo que consideramos que es un intelectual indígena en los siglos XX-XXI, más aún cuando los procesos de construcción de lo indígena están en pleno desarrollo. La diversidad de aproximaciones al tema es muy variada. Aún así, no se puede evitar buscar algunas definiciones que ayuden a contextualizar y acercarse a una o más definiciones sobre este proceso. Una forma de hacerlo es detectar en el debate académico lo que se está discutiendo acerca de la función del intelectual indígena y su discurso, pues es en ese debate donde aparecen algunas características que son importantes para observar la coherencia entre la función del intelectual indígena y su discurso. A continuación presentaré algunos ejemplos de las definiciones que he encontrado en el transcurso de esta investigación que servirán para contextualizar el tema. Estas propuestas de definición corresponden a realidades muy diferentes y por ello he desechado absolutamente la pretensión de obtener una sola definición de intelectual para el conjunto de las Américas.

Blanca Fernández (2010) considera que la categoría de “intelectual indígena es fundamentalmente política” (6) pues la escritura de los intelectuales no refleja necesariamente a sus culturas sino más bien una construcción narrativa sobre el sujeto

indígena. Según Fernández, no se puede ver necesariamente la escritura “como un «reflejo» de una cultura sino [como] una «representación» en la que median estrategias narrativas y políticas de distinto tipo” (6-7). Fernández plantea además que esta dimensión política del discurso y la representación tiene que ver con los orígenes del movimiento indígena y el surgimiento de la nueva intelectualidad indígena en Ecuador y América Latina que se debe “a los proyectos de modernización y sociedad de masas promovidos desde el rol de intervención que asumió el Estado en América Latina después de concluida la Segunda Guerra Mundial” (4). Este rol puso especial énfasis en el acceso al sistema educativo y el surgimiento de una cultura indígena urbana. Enfocándose en estos procesos en el Ecuador, Fernández data el origen de este cambio a mediados del siglo XX, proceso que derivó más tarde en el surgimiento de numerosas organizaciones indígenas que en los ochenta produjeron la aparición de una intelectualidad indígena con discurso propio y representación “directa” en la política del Ecuador. Fernández destaca además que en los años ochenta se forman las primeras organizaciones propiamente indígenas. Con ello deja entrever que la participación anterior de los indígenas se daba al interior de organizaciones no indígenas de carácter político-partidistas o sindicales. Esta propuesta de Fernández de rescatar el vínculo entre el desarrollo del concepto de intelectual con el desarrollo del movimiento indígena en el Ecuador es afín a la definición de Johanne Rappaport, quien ha estudiado el tema en Colombia y la región andina.

Para Rappaport, en “Intelectuales Públicos Indígenas en América Latina: Una Aproximación Comparativa” (2007) una característica distintiva de esta nueva intelectualidad indígena es la de crear “relaciones horizontales entre sectores culturalmente diferentes de una sociedad” dentro de un marco de búsqueda de

condiciones de igualdad desde las diferencias” (618). Rappaport defiende la idea de que no es la *subalternidad* el rasgo que les distingue sino la *diferencia*. Esto explicaría el acento del discurso en la identidad, etnicidad y ciudadanía, lo que estaría conectado y orientado a la construcción de un movimiento político cuya meta es la instauración de un Estado pluriétnico o plurinacional. Para Rappaport esto no implica “que todos los intelectuales sean militantes del movimiento étnico, sino que su producción intelectual nutre y se alimenta de las ideas y reivindicaciones de las organizaciones” (619). Esto se puede ver con claridad en las luchas de los movimientos indígenas de Bolivia y Ecuador, ya que han logrado obtener el reconocimiento constitucional de sus pueblos. En otros países como México existe una contradicción entre el reconocimiento institucional y lo que ocurre en la práctica con la aplicación de esos derechos³⁹. El reconocimiento de esta diversidad es el resultado de grandes luchas; un ejemplo de ello lo podemos ver en “Estados Plurinacionales en Bolivia y Ecuador” (2012) donde Sofía Cordero Ponce registra el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas en Ecuador, proceso que tuvo su origen en las movilizaciones y levantamientos indígenas de los años 1990 y 1994 y que tuvo su logro principal en la Asamblea Constituyente de 1998; con el reconocimiento del “carácter pluricultural y multiétnico del Estado y [donde] se

³⁹ Sobre México, Gonzalo Aguilar, Sandra LaFosse, Hugo Rojas y Rebecca Steward en “The Constitutional Recognition of Indigenous Peoples in Latin America”(2010) dicen: “Mexico, none of the constitutions explicitly recognizes the right to self-determination for indigenous peoples. In this context, it is important to emphasize article 2 of Mexico’s Constitution, which sets apart the right to self-determination for indigenous peoples and establishes political and legal autonomy in order to allow them to exercise that right. According to article 2, —[the] right of indigenous peoples to self-determination is exercised in a constitutional framework of autonomy that preserves national unity” (61). Contrasta este reconocimiento de derechos constitucionales con la vulneración del Estado mexicano de esos derechos. Un ejemplo de esto se encuentra en *Informe Anual 2012 de Amnistía Internacional* (2012) ”Los pueblos indígenas siguieron sufriendo discriminación y desigualdad sistematicas en relación con el derecho a la tierra, la vivienda, el agua, la salud y la educación. Continuaron realizándose proyectos económicos y de desarrollo en tierras indígenas sin el consentimiento libre, previo e informado de las comunidades afectadas” (308).

establecieron por primera vez los derechos colectivos para pueblos y nacionalidades indígenas”. Esto alcanzó su mejor expresión la re-definición conceptual del año 2008 cuando Ecuador se declara como un Estado “plurinacional e intercultural” (139). En el caso de Bolivia, la misma investigación señala que la idea de una nación plurinacional se gestó en la década de los ochenta al interior del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) iniciativa que se diluyó hasta la elección de Evo Morales como presidente de Bolivia en el año 2005. Cordero registra que es en la convocatoria a la Asamblea Constituyente del 2006 donde la demanda de la conformación de un Estado plurinacional fue aprobada.

En “Origen y Función de los Intelectuales Indígenas” (2005) Claudia Zapata define al intelectual indígena como:

[...] un sujeto subordinado, que forma parte de una sociedad igualmente subordinada al interior de los Estados nacionales (que puede adoptar la forma de “pueblo”, “nación” o “civilización”, dependiendo de las opciones del caso), pero cuya situación de subalternidad tiene raíces más profundas en el tiempo, pues se remonta al momento de la conquista española y portuguesa. El proyecto intelectual y político que este intelectual se plantea es el de poner fin a esa subordinación que inferioriza a los indígenas y desconoce los logros de su trayectoria cultural e histórica, en otras palabras, lo que se propone es una liberación de los lazos coloniales que se han mantenido a lo largo del tiempo. (66)

A diferencia de Fernández, que argumenta que la noción de intelectual indígena es fundamentalmente una construcción política relativamente reciente, Zapata manifiesta que los intelectuales indígenas no surgen de improviso en la modernidad, “pues estos grupos poseen y han poseído discursos, de representaciones y especialistas en la transmisión del conocimiento, sea este de tipo político, religioso o histórico” (68) desde hace mucho tiempo, lo que implica una tradición que sustenta la producción del conocimiento actual. El punto principal para Zapata es que los nuevos intelectuales

indígenas se desenvuelven principalmente dentro de la sociedad dominante, como un elemento diferenciado dentro de ella y acentúan esa falta de semejanza. A juicio de Zapata una de las características de esta nueva intelectualidad es precisamente la búsqueda de dignificación y legitimidad de una tradición intelectual de saberes diferentes que tienen una larga data en los pueblos originarios. Zapata pone como ejemplo el interés de los intelectuales indígenas por la recopilación de “historias, cuentos, leyendas, mitos, poesía y ceremonias” (69) y también por el registro de esta producción en la escritura.

Alvaro Bello (2004)⁴⁰ ha destacado también esta característica al referirse a la multifuncionalidad de los intelectuales indígenas que se manifiesta en el hecho de cumplir diferentes roles en forma simultánea como: “compiladores, traductores, escritores o editores de textos sobre sus pueblos” (7). Para Zapata esta tarea comenzó en los años setenta con el trabajo de historiadores y lingüistas. Estos esfuerzos estarían vinculados a la toma de conciencia de la necesidad de descolonizar el conocimiento que para ella se inicia con el fin de la Segunda Guerra Mundial.

¿Pero qué es lo particular de esta nueva generación de intelectuales? Para Zapata la singularidad de los intelectuales de los siglos XX y XXI radica en su capacidad de representar la realidad social de su grupo, analizar su subordinación, discutirla y actuar para revertir la posición histórica de subordinados. Este es un cambio sustantivo porque elimina la figura del mediador antropólogo, etnógrafo, político, u otro agente no indígena en la construcción del retrato indígena. Con este nuevo protagonismo la función pasiva de ser informante del otro desaparece; el indígena retoma responsablemente su posición de ser un sujeto indígena protagonista de su historia revirtiendo la pérdida del protagonismo

⁴⁰ Ver página 8 de esta disertación.

de los pueblos originarios de décadas y siglos anteriores. Zapata atribuye este cambio a una multiplicidad de eventos y factores tales como: la apertura del sistema educativo a los sectores populares e indígenas con un ascenso paulatino desde la escuela primaria hasta la enseñanza universitaria. Evidencia de esto la encontramos en la nueva dirigencia indígena que surgió en los setenta, especialmente de profesores indígenas que en el Primer Encuentro de Profesores Bilingües de Oaxtepec (1979) se dieron cuenta que en la pérdida de su cultura y lengua ellos también tenían una alta responsabilidad en revertir esta situación.

Zapata propone tres categorías de intelectuales indígenas, el intelectual dirigente (ID), el profesional (IP), y el crítico (IC). El primero se caracteriza por tener “un lugar de peso en la conducción de las organizaciones y cuyo discurso no puede dissociarse del que pertenece al colectivo mayor” (74). En esta categoría Zapata menciona a los siguientes líderes: Luis Macas y Luis Maldonado en Ecuador, Victor Hugo Cárdenas y Evo Morales en Bolivia y a Aucán Huilcamán en Chile. El IP se identifica por tener una competencia en áreas como “la economía, la gestión, el derecho y las comunicaciones, [por estar altamente calificados como] profesionales y técnicos de formación universitaria” (74). Estos asesoran y prestan servicios a las organizaciones indígenas y crean diversos espacios como centros de documentación, colectivos o editoriales de apoyo a la causa indígena. Zapata menciona como ejemplos de IP: Mario Bustos (Quechua), Director del Departamento de Comunicaciones de la CONAIE⁴¹, Pedro Cayuqueo (Mapuche), periodista y editor del sitio web Colectivo Lientur, Jorge Pedraza Arpasi (Aymara-Perú) matemático experto en telecomunicaciones, creador de la página web Aymara UTA. La

⁴¹ Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

última categoría, IC distingue a aquellos que buscan espacios de autonomía, que realizan investigación y producen discurso desde alguna disciplina del conocimiento. Participan en política pero a la vez mantienen independencia, lo que según Zapata “indica su pertenencia al campo intelectual configurado con y por la modernidad y de manera más específica, a una cierta comunidad disciplinaria” (75). El IC domina el espacio público donde se desenvuelve y escoge la escritura como instrumento para desarrollar su trabajo. Debido a esto participa activamente como elaborador de “ensayos, artículos, monografías y libros” (76) los que son publicados por editoriales, autoediciones, u otros espacios de comunicación alternativos. Una singularidad de este tipo de intelectual radica en que es altamente valorado por los movimientos indígenas, “No sólo por tratarse de personalidades que han ascendido socialmente sosteniendo una identidad étnica, sino porque han trazado un camino que hasta ahora no había sido explorado” (78). En esta categoría Zapata resalta el aporte de Roberto Choque Canqui, historiador Aymara, defensor de la restauración del Tawantisuyu y miembro de la Academia de Historia de Bolivia, José A. Marimán, Doctor en Ciencias Políticas Mapuche (radicado en Denver-USA) por su aporte crítico al movimiento indígena Mapuche y Juan de Dios Yapita lingüista Aymara de la Universidad Mayor de San Andrés de Bolivia, por su trabajo de recuperación y promoción de las lenguas indígenas, entre otros.

¿Cuáles son los límites de estas categorizaciones? ¿Sirven estas definiciones para comprender la función del escritor indígena? A mi juicio, los intelectuales indígenas vinculados a la producción literaria son transfronterizos, ya que se mueven dentro de todas estas categorías. Es el caso por ejemplo de los intelectuales Mayas, quienes navegan entre estas tres categorías. Sobre esto Victor Montejo (2005) dice:

“Maya intellectuals have many functions in the daily life of their people, their culture, and their nation. Because they serve as a bridge between two cultures, they must be in constant association with both Maya and ladino people, and in that position y are able to promote a better understanding of Maya culture. (158)

En mi opinión, ésta es una característica del intelectual indígena vinculado a la producción literaria, una faceta que está influenciada por la tensión que recae en él/ella por la pertenencia a mundos culturales que tienen distintos tipos de exigencia. Por ejemplo, el hecho que en el mundo académico los intelectuales indígenas siguen recibiendo un trato de ciudadanos de segunda o tercera categoría, por el sólo hecho de ser indígenas, implica un doble esfuerzo para sobrevivir en el mundo de la sociedad hegemónica. Sobre esta realidad Montejo (2005) dice lo siguiente:

“Some Maya intellectuals stills depend on ladino intellectuals or foreign scholars to speak and write their ethnographies and local stories. This is not the fault of the Maya intellectuals, but rather of the system that limits the possibilities of advancement to positions where the production of academic or literary works is rewarded. Indeed, when more than 60 percent of adult Maya cannot read, and when those who can read scarcely have time for it, there is hardly a growing audience clamoring for more literature” (161).

Otro aspecto que Montejo señala, y que reafirma mi posición sobre las dificultades de transitar entre diferentes realidades, es que existe un elemento distorsionador de la función del intelectual indígena, la minusvaloración que el mundo académico tiene del conocimiento indígena. Para Montejo esto se expresa por ejemplo en la obligación que tienen los indígenas de responder con excelencia a los parámetros impuestos por la educación académica occidental y el pie forzado de tener que cumplir los requisitos asignados o impuestos por los cuerpos administrativos y los profesores no indígenas. Lo que Montejo expresa de la siguiente forma:

“Many traditional Maya intellectuals have great knowledge without the credentials to be accepted by university authorities in intellectual positions. They have knowledge of the Maya calendar, agriculture, traditional medicine, or ritual understanding, and they are leaders of their people and communities, but are not considered producers of knowledge” (163).

Aún así, contando con esta realidad que cuestiona nuestras certezas y nos alerta sobre la necesidad de repensar o ampliar estas categorizaciones, parece ser que una función primordial de los intelectuales indígenas sigue siendo la tarea de reescribir la historia, empezando por la propia. Los intelectuales indígenas coinciden en la idea que nadie conoce mejor que ellos mismos la forma y los métodos para elaborar este autorretrato, representándose como ellos desean ser vistos y no como otros quieren verlos. Como ya he dicho anteriormente, Thomas King (Cherokee) en *The truth about stories: a native narrative* (2005) señala que esta reescritura de las historias es un asunto de carácter ético. El hecho de que esta reescritura es un asunto ético se puede ver en las obras de Elicura Chihuailaf (Mapuche) y Vito Apūshana (Wayúu), que cuestionan las formas de relación entre los seres humanos, entre culturas, o las formas de vincularse con la tierra. Desde este punto de vista ético lo que se busca modificar o cambiar radicalmente es una forma de vivir que sólo ha generado pobreza, maltrato y autodestrucción en el planeta, para todos los seres vivos, no sólo para los pueblos indígenas. Son también las maneras de construir conocimiento las que desean ser cambiadas, y los intelectuales indígenas son concientes de los múltiples desafíos que esto representa. Linda Tuhiwai Smith, investigadora Maori, muestra muy acertadamente esta reflexión en su libro *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples* (2005) cuando nos muestra los parámetros que un investigador Maori usa cuando reflexiona sobre su forma de construir conocimiento:

When I had to return to my parents she would pack food parcels for me just in case they did not feed me well enough! Although she developed in me the spiritual relationships to the land, to our tribal mountain and river, she also developed a sense of reality, and a sense of humor about ourselves. It may be those qualities that make me skeptical or cautious about the mystical, misty-eyed discourse that is sometimes employed by indigenous people to describe our relationships with the land and the universe. I believe that our survival as peoples has come from our knowledge of our contexts, our environment, not from some active beneficence of our Earth Mother. We had to know to survive. We had to work out ways of knowing, we had to predict, to learn and reflect, we had to preserve and Project, we had to defend and attack, we had to be mobile, we had to have social systems which enabled us to do these things. We still have to do these things. (12-13)

Expuestas algunas categorizaciones que están en el debate público y algunas de sus limitaciones, corresponde observar en las siguientes páginas el cómo se presenta el autorretrato indígena contemporáneo en la literatura. A continuación daré cuenta de estas representaciones comenzando con la obra del escritor Maya-K'iche' Enrique Sam Colop, el Aymara-peruano José Luis Ayala y el poeta Mapuche Elicura Chihuailaf, que para mi representan los comienzos del autorretrato indígena, para luego continuar con el poeta Wayúu Miguel Ángel López Hernández / Vito Apüshana, la poeta Maya Yucateca Briceida Cuevas Cob y la poeta Zapoteca Natalia Toledo Paz, quienes encarnan algunas características notables del autorretrato indígena de fines del siglo XX y principios del siglo XXI.

IV.3. Precursores del Autorretrato Indígena: Algunas Características

Como hemos dicho, el autorretrato descarta la mediación de un agente externo, proyectando más bien las aspiraciones de quien construye su autorepresentación y así busca modificar su estatus dentro de una sociedad (Woods-Marsden 1998). De esta

manera, el autorretrato incluye la noción de que se está en un viaje cuyo destino escapa a las expectativas del autor, pero donde permanece implícita la tradición cultural que había actuado previamente como proveedora de categorías o imágenes ya establecidas a las cuales el autor puede recurrir para rehacer el discurso de la autorrepresentación (Beaujour 1991). Tomando en cuenta estas características, y de acuerdo a la información que he recopilado, puedo afirmar con evidencia textual que hay tres hitos que marcan el inicio de este proceso de independencia y autonomía en las Américas. El primer hito proviene del escritor e intelectual Maya K'iche' Luis Enrique Sam Colop (1955-2011) con la publicación de *Versos sin refugio* (1978) y *La copa y la raíz* (1980); el segundo hito lo marca el escritor Aymara-peruano José Luis Ayala (1942-) con su obra *Jake Aru* (1980) y el tercero lo inaugura el escritor Mapuche Elicura Chihuailaf Nahuelpán (1952-), con su publicación *En el país de la memoria* (1988).

Sam Colop, originario de Cantel Quetzaltenango (Guatemala), se formó primero en el Instituto Indígena Santiago de Antigua-Guatemala. Allí recibió su título de profesor primario; luego estudió una licenciatura en derecho en la Universidad Rafael Landívar, donde se graduó de abogado (1983) con una tesis llamada: “Hacia una propuesta de educación bilingüe”. Posteriormente obtuvo su maestría en Lingüística en Iowa City University y su doctorado en State University of New York at Buffalo con una tesis sobre poesía titulada *Maya Poetics* (1994). En los años noventa su posición crítica hacia la conmemoración de los 500 años del “descubrimiento” de América le inspiró a publicar *Jub' aq Omay Kuchum K'aslemal: Cinco Siglos de Encubrimiento* (1991). Su trabajo es reconocido además por su traducción del *Popol Wuj: Versión Poética K'iche'* (1999) a la lengua K'iche' y cuyo mayor aporte según Dante Liano en *El Libro Sagrado de Sam*

Colop (2011) fue el “descubrir que el *Popol Wuj* no es una narración en prosa, sino un largo poema épico” (7)

Ayala nació el año 1944 en Huancané Puno, Perú. Se ha desempeñado en diversas áreas de la cultura como cronista, poeta, ensayista, yatiri (adivino) y promotor de la cultura aimara. Entre sus obras destacan: *Jaqe Aru* (1980), *Wari nayra: Ojo de Vicuña* (1999), *Pachamama* (1986) y su antología bilingüe *Literatura y Cultura Aimara* (2002) entre otros trabajos. Estudió en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú, y en la Ecole Practique des Hautes Etudes de París, Francia. Ha obtenido varias distinciones como el Premio Internacional de Poesía DIP de París (1964), Primer Premio de Literatura Popular (1990) y Premio de Literatura César Vallejo (1990).

Chihuailaf nació en Cunco, (Chile) en el año 1952 y es un intelectual Mapuche de gran influencia en las nuevas generaciones de escritores indígenas tanto por su claridad conceptual como por su producción literaria. Chihuailaf ha publicado profusamente, destacándose entre sus obras *El invierno y su imagen* (1977), *En el país de la memoria; Maputukulpakey* (1988) *De sueños azules y contrasueños* (1995), *Recado confidencial a los Chilenos* (1999) entre otros libros. Estudió Obstetricia en la Universidad de La Frontera. Además se ha destacado por ser el primer traductor de poesía de Pablo Neruda al mapudungun (lengua mapuche), selección de poemas que se puede encontrar en *Todos los cantos / Ti kom vi* (1996).

Sam Colop y Chihuailaf nacieron en la primera mitad de la década del cincuenta y recibieron su formación escolar en los años sesenta y la universitaria a fines de los setenta y ochenta. Los dos poseen el rasgo común de haber hecho un esfuerzo importante por la conservación y difusión de sus idiomas nativos y el de generar espacios de

recepción internacional del trabajo de otros intelectuales indígenas. Tanto Sam Colop como Chihuailaf han tenido que navegar entre dos mundos, el de la sociedad dominante y el de sus pueblos sujetos a dominación. Esto ha implicado para ellos un doble esfuerzo por manejar los códigos y reglas de cada una de estas sociedades. Los dos han logrado además generar debate sobre la literatura indígena tanto dentro del ambiente intelectual indígena como a nivel académico siendo respetados en ambos niveles. En el caso de Ayala su trayectoria ha sido una búsqueda del retorno a las voces de sus ancestros y un camino de recuperación de su lado Aymara en una sociedad discriminadora del sujeto indígena.

Luis Enrique Sam Colop

En *Versos sin refugio* de Sam Colop surgen algunas características que inauguran lo que considero la palingenesis del autorretrato indígena del siglo XX. La primera característica es que el nuevo rostro del indígena se piensa y proclama desde el idioma propio. En otras palabras, se organiza desde el entramado de significados que la lengua nativa provee, con grafía, ritmo, sonido, cultura y acento propios, relegando la lengua española a un plano estrictamente comunicacional y comercial. Este es el primer hecho observable que responde a una larga aspiración de los pueblos indígenas. En Guatemala ésta característica fundamental se manifiesta en un documento elaborado en el año 1990, cuando el Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (Rajpopi' ri Mayab' Amaq) presentó a los candidatos a la presidencia de Guatemala una serie de reivindicaciones,

derechos y demandas lingüísticas del pueblo maya. A continuación menciono algunas de estas demandas:

Derechos y demandas políticas:

- a) oficializar los idiomas Mayas a nivel de cada comunidad lingüística.
- b) Hacer obligatorio el aprendizaje y uso de los idiomas Mayas a los funcionarios de servicios públicos ubicados en regiones con población Maya.
- c) Impartir justicia en el idioma Maya de acuerdo a la comunidad lingüística donde se procese al acusado.
- d) Utilizar la lengua Maya de cada comunidad lingüística como lengua docente en los programas de educación.”

Derechos y demandas educativas:

- a) Reestructurar el Ministerio de Educación para que presupuestaria, orgánica y estructuralmente desarrolle los subsistemas de educación Maya, Ladino, Xinka y Garífuna. El Pueblo Maya debe disponer y decidir sobre sus propias escuelas en los diversos niveles de la enseñanza escolar, el personal bilingüe y el material didáctico.
 - b) Sistematizar la enseñanza de las ciencias, la tecnología, las artes y la filosofía Maya en sus distintos niveles. El propio Maya debe conocer y aprender de su propia cosmovisión ya que el perfil y las directrices del Estado reflejan otros valores y otra cosmovisión del mundo.
- (citado en Chacach 244-245)

La demanda de devolver a los idiomas su dignidad original tiene un largo camino de luchas. En primer lugar, una respuesta a la perspectiva colonial imperialista de confiscación del derecho fundamental de hablar en el propio idioma. Los pueblos indígenas no olvidan el origen y las causas de esta prohibición. José Luis Grosso, en *Indios Muertos, Negros Invisibles* (2008), da el siguiente ejemplo de esta discriminación:

La Real Cédula de Carlos III del 10 de Mayo de 1770 lamentaba que dos siglos y medio de colonización de las tierras americanas no hayan universalizado el castellano y que los indios, aún sabiéndolo algunos, no quieran usarlo. La Real Resolución debía ser cumplida “para que de una vez se llegue á conseguir el que se extingan los diferentes idiomas de que se usa en los mismos Dominios (en el acápite de la Cédula y que abarcan la totalidad de las Colonias”, y sólo se hable el castellano. (111)

En segundo lugar, la dignificación del idioma propio se rebela contra la extensión del colonialismo que se expresó en las políticas de los estados nacionales hacia los

pueblos indígenas con sus proyectos unificadores, monoculturales implementados desde el siglo XIX en adelante. Recordemos por ejemplo el Congreso Constituyente de Guatemala de 1824 que al constituir el idioma oficial de este país prohibió el uso de las lenguas nativas argumentando lo siguiente:

“El Congreso Constituyente del Estado de Guatemala, considerando que debe ser uno el idioma nacional, y que mientras sean tan diversos cuanto escasos e imperfectos los que aún conservan los primeros indígenas...ha tenido a bien decretar: 1. Los párrocos, de acuerdo con las municipalidades de los pueblos, procurarán, por los medios más análogos, prudentes y eficaces, extinguir el idioma de los primeros indígenas”
(citado en Chacach 241)

En este contexto histórico de prohibiciones estatales, que en muchos países de América Latina aún permanece en forma directa o encubierta, el escribir en lengua nativa K'iche' constituye un acto de rebeldía que tiene connotaciones políticas y culturales muy profundas. No se trata en este caso de traducciones lingüísticas hechas por expertos no indígenas en lengua K'iche', sino de un Maya multilingüe que domina a la perfección su lengua nativa y la de la sociedad dominante [el español] y el Inglés. Sam Colop se distingue como un lingüista y académico y a la vez como un hombre que no ha dejado de pertenecer a su pueblo y su cultura y desde ese espacio reconstruye y edifica su identidad. Esta valoración de la lengua nativa destaca entonces como una forma de resistencia al dominio de la lengua española y se transforma en un acto de rebeldía a la visión monocultural de la sociedad dominante, como se puede observar en el siguiente poema:

Natal't Achi

Kyaki'k
jasr auk'am pla k'ab?
–Jun ok'ej re akal,
jun slobem chle achijab nqi cho'ptaj,
jun bisobem ch xakxu le bisobal u retam.

In...len sachanak pli jolom,
chp qiá junab n ajotaltaj ch'n achí,
ch'n icojom cho tak chak plu bi le Kajau;
In...le nchobtalt nwuech rumal le k'atol-tzij,
le in, chqintá apan chiwué chqi nitóo
xak qin iyjó...xak qin qi chió...

Jé...a u'k at qin chawik.
xak nqinbant pa calzan tzij, nqin cowuintya ché;
nk'otba n sak'uc, ntzilt le wuatziak,
jas le cachomaj chn jé in.
Chawuilampe, jeeel le atziak qin cojó;
xakxu nimak musib qilk'o;
arek len puí, cubij jasr lu banom le chak chué.

Wue cawajba, at pempe plen tinimit,
sak yaná lu wuech, nk'ot nimak tac mac chuxool,
at bimpe cho tac len bé
jaujechí lu rak'an len nan
u tzibam len k'eslemal...
kmampelok la tzij chué,
char nxatch cawuij, chmac wuech in lek tinimit
n q bintaj.

Xaba matpé che nk'amik,
jasr le abanom chiqé len nan, ntat,
chqe yachirejbik jasr chicop,
jat binba plen bé! jin awuilá...

In...le xakxú qin nataj chawué
tac nrajojik che jastak awué..
nk'o chotak le wuleu,
len bokjá, qu tzijoj chkpéna jun k'ij
jauchechi xak uk junam novel luj achijab,
len ch'abal are cubij, ch chachomaj
chxaj uj junam... (9)

Hombre Olvidado

Viento sin refugio...
¿qué es lo que llevas en las manos?
—Un llanto inocente
Un murmullo que el hombre no comprende,
y un silencio que sólo el silencio ama.

Yo... el olvidado
que por cientos de años se me ha negado un alma,
se me ha subyugado con la palabra «Cristo»
Yo... el olvidado por las leyes
o engañado por los «fuertes»
pido justicia y el pensar se me prohíbe...

Si... a ti te hablo...
con mi mal hilvanado castellano,
sin piojos, ni sucio como pretendes presentarme
con tu estereotipo...
¿ve...? Luzco traje multicolor
que es música de dioses en telar,
un chaleco que el yanqui admira,
y un sombrero testigo del tiempo.

Pero si quieres, ven a mi pueblo
no prostituido ni degenerado,
camina por mis veredas hechas de sangre
y de martirio, donde los descalzos pies de mi madre
han trazado mis días...
tráeme tu masticada cultura
y no me imputes ya, el atraso del país.

Más... no vengas como acostumbras
a llevarme cual ganado...
¡Anda por mis minifundios...

Yo...el ignorado y al servicio de tus intereses,
estoy sobre mis surcos
mi sudor es una oración de esperanza,
mi silencio un canto de justicia,
y mi voz un grito de igualdad. (19)

Las palabras del comienzo de este poema implican un diálogo entre el hablante lírico y el espíritu del *Kyaki'k* = *Viento* personificado, que simbólicamente porta en sus manos la imagen del dolor de un pueblo representado por las lágrimas del inocente: “Viento sin refugio.../ ¿qué es lo que llevas en las manos?/ –Un llanto inocente / Un murmullo que el hombre no comprende, / y un silencio que sólo el silencio ama.” Es una conversación entre un espíritu humano y un espíritu mayor en la intimidad de la soledad,

un acto de comunicación fraterna. Con ello, el primer indicio de autorretrato que aquí se muestra es la de un sujeto que conoce el lenguaje del aire, uno que puede interpretar sus códigos desde una posición de cercanía con los signos de la naturaleza. No hay exotismo en estos versos, sino una manera diferente de comprender la relación con los elementos y un rito de inicio del uso de la palabra.

Desde el comienzo conocemos el lugar desde el cual el hablante lírico escribe e imagina su universo. Se reafirma esta perspectiva con los versos 1 y 2 de la segunda estrofa: “Yo... el olvidado / que por cientos de años se me ha negado un alma,” lo que expresa una doble dimensión del sujeto, la del testigo singular en primera persona en el verso primero pero que se transfigura en el segundo verso en una primera persona plural, revelado en la dimensión temporal de los *cientos de años*. De esta forma, el yo que contiene un nosotros se asienta desde una perspectiva histórica, de la memoria Maya colectiva. La memoria de los tiempos en que los Mayas eran considerados como “seres sin alma”, referencia explícita a la polémica en el debate conocido como Junta de Valladolid entre Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas de los años 1550-1551. El primero sostenía la inferioridad de los indígenas con la tesis de que estos no poseían alma; el segundo defendía el argumento de que eran sujetos evangelizables y que por lo tanto al ser bautizados compartían una relación de “igualdad” con los europeos. Los versos 3, 4 y 5 de esta misma estrofa “se me ha subyugado con la palabra «Cristo» Yo... el olvidado por las leyes / o engañado por los «fuertes»” exponen la situación social del pueblo, que al hacerse evidente actúa como denuncia política del maltrato al pueblo Maya. La palabra Cristo usada en un sentido de subyugación muestra la contradicción entre el ser nombrado como un “ungido” que se enfrenta con la realidad

de ser un escogido que carece de poder. Un Mesías Maya que se encuentra al arbitrio del abandono y sometido a la invisibilidad como ser humano ante la ley, embaucado, traicionado o esclavizado por quienes se creen más fuertes o superiores. Una fortaleza que se asume como dato de realidad pero que al ser puesta en entredicho por el uso de las comillas en la palabra *fuertes* adquiere un sesgo irónico, lo que sugiere la idea de una fortaleza falaz o ilusoria. La estrofa remata con un clamor hacia *el otro* que está acostumbrado a responder con represión: “pido justicia y el pensar se me prohíbe...” dejando en puntos suspensivos la resolución del conflicto.

En la tercera estrofa, el hablante lírico se sacude de la máscara impuesta por el colono, el criollo y el ladino y en actitud desafiante exige ser escuchado. No lo hace en posición de subalterno sino en un tono enérgico que a la vez es un mandato: “Si... a ti te hablo... / con mi mal hilvanado castellano,” lo que constituye un acto de dignidad irrenunciable. Una vez cogida la atención del otro Sam Colop refuta y desarticula y el discurso racista que ha sido configurado por siglos con una actitud de ¡heme aquí!: “sin piojos, ni sucio como pretendes presentarme / con tu estereotipo...” para luego presentar un detalle que refleja en parte un rostro que busca un reconocimiento más allá del traje típico que además presenta un cierto “orgullo” mordaz por algo que puede ser admirado hasta por *los yanquis*. Por el tono pasivo del remate de la estrofa pareciera más adecuado pensar que el autor nos muestra una estrategia de comunicación hacia el lector multicultural y multilingüe para quien escribe. Esto se puede ver en que ciertos objetos que se han vuelto parte del estereotipo como el traje, el chaleco y el sombrero, tienen una doble lectura; por un lado pueden ser vistos como objetos sin valor para una cultura o como un fetiche turístico, y por otro lado como objetos simbólicos importantes con

elementos esenciales para la identidad de esa cultura: “¿ve...? Luzco traje multicolor / que es música de dioses en telar, / un chaleco que el yanqui admira, / y un sombrero testigo del tiempo”. El símbolo final del sombrero es claro para entender que se trata de objetos de valor cultural como imagen depositaria nada menos que del testimonio del tiempo, de la memoria.

El autorretrato que en esta estrofa se esboza es el del sujeto Maya que mantiene su cultura y la del que rechaza los estereotipos de carácter racista que no corresponden a la pulcritud que se defiende como rostro de la cultura Maya. Más sobre el tema del racismo lo podemos encontrar en *Jub' aq Omay Kuchum K'aslemal: Cinco Siglos de Encubrimiento* (1991) en la siguiente referencia explícita a las antiparras del racismo y el colonialismo que Sam Colop (1991) ataca con convicción:

En el colonialismo se niega al otro o se niega el derecho a ser otro. En un caso específico, los mayas como nación diferente no existen, y si existen no tienen derecho a serlo. En el mejor de los casos, se aplica la ecuación de Colón: si los mayas son otros entonces son inferiores, pero si no son otros entonces son asimilables” (36)

Volviendo al poema, la cuarta estrofa nos ilustra una faceta diferente, la del Maya que convoca a conocer dos dimensiones de la vida de los Mayas: la de un pueblo no corrompido que mantiene sus valores o que lucha por ellos, y la del pueblo perseguido y sujeto por siglos a una violencia despiadada, donde la pobreza ha sido el espacio común de dolor: “Pero si quieres, ven a mi pueblo / no prostituido ni degenerado, / camina por mis veredas hechas de sangre / y de martirio, donde los descalzos pies de mi madre / han trazado mis días...”. Los dos últimos versos de esta estrofa: “tráeme tu masticada cultura / y no me imputes ya, el atraso del país./ tienen también un doble tono, uno irónico o mordaz que implica una cierta aceptación de esa cultura “masticada” del munco ladino y

otro que matiza con su tono de hastío por el comportamiento de la sociedad ladina que justifica su incapacidad, culpando a los Mayas de los males del país [Guatemala].

El autorretrato que se ratifica aquí es el del sujeto Maya que invita a empaparse de la realidad de un pueblo que ha sufrido violencia y represión, pero que es capaz de educar desde esa realidad, exigiendo condiciones de igualdad y cambio del comportamiento abiertamente racista de los no indígenas que dibujan imágenes de los Mayas que el pueblo Maya rechaza.

La quinta estrofa reitera el llamado al cambio de actitud del ladino con un: “Más... no vengas como acostumbras / a llevarme cual ganado...” y persiste en la advertencia de no estar dispuesto a ser tratado como animales o bultos que pueden ser sacados de su sitio y desarraigados de su lugar de origen por la vía del maltrato y de la deshumanización. La estrofa culmina con el verso: “¡Anda por mis minifundios...”, que redunda en la idea de la necesidad que el opresor conozca la situación de expropiación de la tierra y la cultura a la que han sido sometidos los pueblos originarios desde la colonia. Este mandato desafía además al otro a que tenga contacto con la vida de los K’iche’ en los lugares donde se gana el sustento diario, no en los museos o desde la vereda del frente. El punto es importante, porque para los indígenas ese proceso de colonización iniciado en el siglo XV permanece estructuralmente en pie.

La última estrofa profundiza en una situación no resuelta. Por un lado, existe la conciencia de responder a la opresión, liberándose de las máscaras externas vía reafirmación de la identidad y la cultura como pasos necesarios para recuperar el orgullo como pueblo. Por otro lado, al decir: “Yo...el ignorado y al servicio de tus intereses”, Sam Colop deja sembrada la idea que es un tema no resuelto. Esto queda explicitado en

el discernimiento de que el sujeto Maya continúa siendo ignorado y en una posición de subyugación y servidumbre ante la sociedad ladina que mantiene el poder. Sin embargo, en los cuatro últimos versos el hablante lírico se resiste a perder la batalla y culmina su discurso con un tono de esperanza en el futuro: “estoy sobre mis surcos / mi sudor es una oración de esperanza, / mi silencio un canto de justicia, / y mi voz un grito de igualdad”.

El hecho de mantenerse transitando sobre lo arado es garantía de preservación y renovación de la identidad. El sujeto está sobre surcos en los que se puede seguir sembrando y cosechando, pero también en contacto con la tierra, con la raíz y el fundamento de la cultura. La esperanza reside en el trabajo duro, en el sudor que emana de un sujeto activo. El silencio aquí no indica aceptación de una realidad de dominación, sino que implica un trabajo silencioso por la justicia, no para una persona sino para un pueblo. El ritual del silencio es un canto que se comunica; no se canta para sí mismo sino para mantener vivo el deseo de justicia y para compartir la historia. El sujeto adquiere aquí una actitud de trovador que trasmite los valores de un pueblo.

El grito encarna la decisión de no callar, de un ¡basta! que contiene una agenda muy clara: la igualdad. Ni más ni menos que tú: igual que tú. El autorretrato que se delinea en esta última estrofa es la de un sujeto que mantiene el nexo con sus raíces, que resiste y levanta su rostro de esperanza, justicia e igualdad, tres valores que sólo se pueden proclamar si se ha luchado por ellos o si se ha experimentado la ausencia de estos valores universales. Este es el autorretrato de un sujeto Maya que no renuncia a ejercer su derecho a ser tratado como persona, demostrando al opresor que su cultura no ha sido exterminada, que la identidad Maya permanece, a pesar de los siglos de opresión y muerte.

¿Cuál es el contexto en que estas palabras son enunciadas?. Pablo Daniel Rangel Moreno en “La Dimensión Internacional de la Lucha Indígena, 1970-2010” (2013) define los años setenta como muy importantes para el desarrollo de los pueblos indígenas en Guatemala y el resto de los países de América Latina. Rangel Moreno destaca que en este periodo Guatemala se caracteriza por la incorporación de los indígenas a lo que se denomina el “segundo ciclo guerrillero” (1974), alrededor de dos organizaciones, el EGP (Ejército Guerrillero del Pueblo) y la ORPA (Organización del Pueblo en Armas). Esta incorporación desencadenó una represión feroz contra las comunidades indígenas – involucradas o no– en este proceso de lucha contra el Estado guatemalteco. En esta década muchos indígenas son asesinados y otros son obligados a buscar refugio en otros países de Centroamérica o completamente alejados de su territorio, en los EE.UU, Canadá y Europa. Sobre las consecuencias sangrientas de este conflicto, Rangel Moreno nos dice:

[...] De conformidad con las técnicas contrainsurgentes transferidas a los militares guatemaltecos por el Ejército estadounidense y otros ejércitos, como el de Israel, Argentina e incluso Sudáfrica (Schirmer, 1999: 296-299), y la cultura de la violencia manejada por algunos líderes de la Policía y el Ejército, a partir de 1978, empezando con la masacre de Pánzos (Sanford, 2009), se cometerán las peores masacres en la historia del país (CECH, 1999). En las comunidades indígenas del noroccidente del país se puede observar que en tres años (1979-1982) el número de masacres ascendía a 507, mientras que el año más sangriento sería el de 1983 con 413 masacres (GAMM, 2000). (182)

Tomando en cuenta este contexto político, el discurso del imperativo de la justicia e igualdad entre indígenas y ladinos puede inscribirse en el discurso del Movimiento Indígena Tojil (MIT), de los años setenta, organización que estaba compuesta principalmente por indígenas Kaqchikeles y K’iche. Según Morna Macleod, en *Pueblos Indígenas y Revolución: los (des) encuentros entre indianistas y clasistas* (2013), el MIT

postulaba crear condiciones de igualdad para indígenas y ladinos como modo de establecer una coexistencia pacífica y ponían el énfasis en la liberación de sus naciones. Pretendía luchar no sólo contra la explotación del hombre por el hombre en el sentido marxista del término sino además contra la opresión colonial y el racismo. Otras metas fundamentales incluían alcanzar la autonomía económica como instrumento o medio para “el derecho a la existencia y la expresión de la diferencia cultural” (42) y promover la unidad “pan-étnica, señalando el carácter artificial de las fronteras que separan las naciones mayas en el sureste de México, Guatemala, Belice y Honduras” (43).

Por último, para contextualizar la obra de Sam Colop en el panorama literario de la época, Marc Zimmerman en *Literature and Resistance in Guatemala: Textual Modes and Cultural Politics from El Señor Presidente to Rigoberta Menchú* (1995) establece que existe una relación entre el resurgimiento de las demandas sociales y políticas de 1970-1980 y el resurgimiento de la poesía en Guatemala. Zimmerman dice:

[...] it becomes clear how in the revolutionary resurgence of the 1970s and 1980s, as ladino radical middle-sector and indigenous testimonio emerges, increasing numbers of young writers begin to transform existing poetic norms to make them more testimonial and more focused on contemporary Indian and feminist questions. (237)

Zimmerman sitúa a Sam Colop dentro de un grupo de escritores de distintas generaciones que se agruparon en torno al Grupo literario RIN-78, un movimiento políticamente diverso y pluralista que además incluyó a miembros de otras organizaciones, como el grupo Signo y la nueva poesía feminista entre los cuáles participaban: “Luz Méndez de la Vega, Hugo Estrada, Mario Alberto Carrera, and Francisco Alibizúrez Palma [...] Cármen Matute, Adolfo Méndez Vides, Victor Muñoz, Dante Liano, Luis Enrique Sam Colop, y su fundador Max Araujo” (316). Estos

escritores establecieron lo que Zimmerman llama un “ literary popular front” organizado en el año 1978 y que estuvo destinado a mantener vivo un espacio de intercambio y de publicaciones dentro de una situación de violaciones masivas a los derechos humanos en los regímenes dictatoriales de Fernando Lucas García (1978-1982) y el General Efraín Ríos Montt (1982-1983). A mi juicio *Versos sin refugio* (1978) y *La copa y la raíz* (1980) son obras que se hacen cargo de este contexto y que tienen el valor de expresar el pensamiento de un Maya-K’iche en un contexto político, social y cultural sumamente adverso. Es en esta base de realidad que Sam Colop construye su autorretrato.

En conclusión, Sam Colop nos presenta un autorretrato y un sujeto indígena que:

- 1) Opta por priorizar la lengua K’iche’ como un instrumento de rebeldía y resistencia contra la lengua y cultura dominantes, en especial contra la persistencia de una visión mono-cultural, en un país particularmente pluri-cultural.
- 2) Tiene la capacidad de establecer una comunicación fraterna con el lenguaje de la naturaleza y sus espíritus con los cuales se relaciona con una actitud de respeto ritual y ceremonial.
- 3) Expresa una doble dimensión del yo: testigo de su tiempo y la del nosotros; portador de la memoria del pueblo.
- 4) Rechaza la situación de subalternidad denunciando las desigualdades y la discriminación social.
- 5) Denuncia la violencia y el racismo que se manifiesta en la idea de la superioridad de unos contra la inferioridad de otros y rechaza los estereotipos sobre el indígena y la tendencia del mundo ladino a relegar las tradiciones indígenas al ámbito de lo exótico o folklórico y la búsqueda de asimilación del indígena a la cultura dominante.
- 6) Se presenta como depositario de la memoria profunda del ser humano.
- 7) Es miembro de una cultura que posee valores universales intransables y como miembro de un pueblo digno que no acepta ser corrompido.
- 8) Invita al mundo no indígena a

conocer la realidad desde dentro de la cultura Maya K'iche'. 9) Reafirma su identidad construyendo y re-construyendo su identidad desde su universo, con el firme propósito de construir una sociedad donde la igualdad es uno de los objetivos principales a lograr. 10) Levanta con fuerza la idea de pertenencia a una cultura viva que se resiste a verse a sí misma como un pueblo exterminado y que lucha por ser tratado como persona y dignificado como pueblo. Descritas las características del autorretrato de Enrique Sam Colop a continuación examiré el autorretrato del poeta Aymara-peruano José Luis Ayala.

José Luis Ayala

Para analizar el autorretrato del Aymara-peruano José Luis Ayala he escogido algunos fragmentos de su libro de poesía *Jake Aru* (1980), un texto extraordinario que ha tenido muy poca difusión en el mundo académico y que traigo ante el lector para mostrar la singularidad de un poeta que ha vivido un largo proceso de reencuentro con sus raíces Aymaras, hecho que encuentra evidencia en el siguiente augurio que el escritor peruano Ciro Alegría hizo de Ayala y su obra en un comentario post-texto que se encuentra incorporado a este poemario. Alegría dice:

Sus poemas deben orientarse cada vez más hacia su propia tragedia colectiva, es usted un privilegiado porque vé más allá, mucho más allá que la gente común, Hágame caso, entre a su realidad indígena y escriba con la misma limpieza y ternura, será un poeta mayor, de eso estoy seguro. (131)

El consejo de Alegría traspasa la idea de que este poemario evidencia un momento importante del autor en la búsqueda de su identidad literaria y étnica. *Jake Aru* marca el comienzo, un punto cúlmine de Ayala en el encuentro con su identidad indígena. Esto se destaca en el título de este libro *Jake Aru* que en idioma Aymara significa “Voz

humana, palabra del hombre, idioma, lengua, palabra, nombre primigenio de lo que ahora se conoce como Aymara.”(127) y se reafirma cuando en el proemio Ayala dice:

Acaujanw wanquirejj wasitat tayca arupampi jicjjatasi, oraqheparaqui yakhanacan apnakat unjáis, saphinacapampi uma jalsurinacamp amuytiriw sari. Jakejj mä jan uñ’ata ajayjam Comunanacat sati, uca taypin pachpa arupa arsuñäquti, munasiñas janiw juquti.

Aquí el autor redescubre su lengua natal y re-conoce a su País ocupado, trata de un viaje de retorno a sus propias fuentes y raíces. El hombre emerge como un espectro que habita Comunidades indígenas, en las que está prohibido amar y hablar en su propio idioma. (34-35)

Tres ideas asoman en este proemio que avisan el autorretrato de Ayala; la primera nos lleva a la noción del redescubrimiento y el estar viviendo un proceso de retornar a su identidad Aymara; la segunda es la constatación de realidad de estar viviendo en un país ocupado donde la nación Aymara se encuentra subyugada a una nación nueva (Perú) que se encuentra superpuesta sobre otra que la precede; la tercera es la comprobación de estar afectado por un conjunto de prohibiciones que vulneran este proceso de identidad. El no poder amar ni hablar la lengua nativa son reverberaciones de esta situación de prisión de la que se quiere escapar. En sintonía con Sam Colop, el poeta Aymara adopta como autorretrato el ritual rebelde de regresar a su lengua natal y a ponerla en un lugar de privilegio. Esto se puede entender como una declaración de que, a pesar de tantos años y siglos de opresión, aún se está vivo y dispuesto a enfrentar las prohibiciones que afectan la vida de los Aymaras. En el fondo se trata de un acto de dignidad y orgullo.

Información adicional del autorretrato de Ayala lo encontramos en el poema *Cutinokaña* incluido en el mismo libro:

Qhã orakenacan jan juquirini uñjata
jathar uñisiñarac wiñayatayna

jakempiru
Juc 'amp t'akesiñaw utji
marat mara Aymaranac arcawchata
jachayata
Jist'antataw uñjasta-mallquinaca achuyaractua
t'antas luractwa cuanymanat siqhita uñjasta
uqhampachas janiw k'ara jakeqti
Arsutajar jan munirinacar uñiractiwa
janipuniw chuymajat
jalscaspata kawkhatejj
llakhanacan arupa yatckhataja
Cutiniwsina tuparactwa
yapita marcajan mojjsa arupampi

He visto miseria / Continentes devastados
desprecio a la semilla
odio al hombre
Pero mucho más grave
son los siglos
que sufrimos los Aymaras
Fui jardinero-panadero-pres
sitiado-marcado-interrogado
más no híbrido
Maldije el desprecio a mi lengua
sin perder identidad
ni cuanto aprendí
en el lenguaje de las hojas
Regreso y hablo el dulce idioma
de mi pueblo en cautiverio. (46-47)

Una faceta que resalta es la defensa que Ayala hace del valor de mantener ciertos aspectos que configuran su identidad en escenarios adversos para él. De esta forma, el autorretrato que se alza es el de un sujeto luchador que es capaz de soportar situaciones de servidumbre sin abandonar su raíz, un luchador moderno que experimenta la denigración en trabajos como el de jardinero y panadero, que en los países de Latinoamérica son generalmente oficios designados para los indígenas, reforzando la faceta de un sujeto indígena que se sobrepone al maltrato y a la explotación. La imagen del superviviente se acrecienta con la alusión a su pasado como sobreviviente de la

persecución política ejercida contra él, lo que se deduce desde el verso octavo: “sitiado-marcado-interrogado” que evidencia la situación de desmedro del sujeto frente al arbitrio del poder.

El rechazo a la hibridad identitaria expresada en el verso noveno con la afirmación: “más no híbrido” tiene una doble lectura, la del triunfador que ha sido capaz de sostener sus valores en situaciones extremas y la del que enfrenta una característica peculiar de la sociedad peruana que se identifica más con la idea del mestizaje con sobrevaloración de lo europeo que la identificación con su raíz indígena. Ayala es un intelectual que ha sido formado en las escuelas peruana y francesa, por lo tanto conoce bien a la sociedad que castiga o celebra su morenidad mientras permanezca limitada al perímetro de lo exótico o folklórico. De esta forma, los versos 10 al 15 son un resumen de una experiencia que pudo haber modificado la matriz ideológica del sujeto hasta el punto de perder su identidad, pero que termina en un resultado no esperado, el del reencuentro con la fuente de su cultura, su lengua y la elección de partir desde ahí por un nuevo camino, el del hablar y rescatar la propia lengua, a pesar de que su pueblo permanece en situación de cautiverio.

Otro poema que nos orienta sobre el autorretrato indígena de Ayala es *Jaqhut Urunaca: Los días contados*. En este texto Ayala presenta un ultimátum que a mi modo de ver sella el rostro del poeta.

Candadonaca / codigonaca / liyinaca
Kallasiña / jiwañasa
jairasiña / sapas parlañas
Patacat parlañ jan ch’amjasiwsina
t’amat umanaca / diccionarionaca
jaker arcaña / jamasat catokasiña
jan suma parlaña / jamas arunaca
Juc’amp / inawis juc’ampejj

inamaya ch'amjasiña
auquisiña
Uqhamarusa take jan wal mallcusirejj
jaqhut uruniquiwa

Los candados / códigos / la ley
la violencia / la muerte
el ocio / el soliloquio
El porcentaje sobre el porcentaje
estanques / diccionarios
la represión / la coima
la semántica quebrada / siglas secretas
Pero mucho más / muchísimo más aún
la división del trabajo
el Poder
En fin, el sustento de la soledad
tienen los días contados.

Los aspectos que me interesa destacar de este poema para configurar el autorretrato son la construcción del rostro propio vía exposición detallada de lo que se rechaza del mundo que destruye al sujeto comunitario Aymara : las leyes impuestas desde el Estado, la violencia y muerte que se ejerce sobre el pueblo, el discurso vacuo, la usura, la inmovilidad, el secretismo, la explotación laboral, el poder por el poder que genera soledad y disgrega los esfuerzos humanos por el cambio, son las características que se rechazan.

Si nos atenemos a la perspectiva de Rappaport (2007) de que los nuevos intelectuales indígenas buscan la igualdad desde el acento en la diferencia, es posible inferir el autorretrato de Ayala desde el reverso de la medalla. De esta manera, conceptos como paz, vida, discurso comprometido y con contenido, salario justo, actividad, trabajo, poder colectivo, serían rasgos de este rostro que se dibuja simplemente por oposición.

Los antecedentes de contexto que nos permiten comprender la construcción de este autorretrato se pueden encontrar en las huellas del movimiento Aymara de los años

setenta y ochenta que tienen su origen en Bolivia (recordemos que la nación Aymara se encuentra ocupada por tres Estados nacionales: Perú, Chile y Bolivia), específicamente en el *Manifiesto de Tiwanaku* del año 1973 que llama a los pueblos Quechua y Aymaras a despertar y a rechazar la situación en que se encuentran sus comunidades. El documento en una de sus partes dice:

«Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre» dijo el Inca Yupanqui a los españoles. Nosotros los campesinos quechuas y aimaras lo mismo que los de otras culturas autóctonas del país nos sentimos económicamente explotados y cultural y políticamente oprimidos. (Citado en Albo 1992, 169)

En este contexto de explotación surge el movimiento Aymara del siglo XX, que recibe en sus orígenes la influencia del pensamiento katarista, nombre que alude al líder Aymara Tupaq Katari que condujo el levantamiento Aymara anticolonial de 1780-81.⁴² Xavier Albó en *Pueblos Indios en la política* (2002) argumenta que este movimiento captó una adhesión sin precedentes que derivó primero en la creación de una organización campesina aliada al Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y posteriormente en la subscripción de un “Pacto Militar Campesino” con una serie de regímenes militares. Luego del golpe militar del General Hugo Banzer (1971-1978) este movimiento tuvo que entrar en la clandestinidad hasta el año 1977 en que reaparece. Posteriormente, en el año 1979 cambia el sentido y el nombre de la organización y pasa a llamarse Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Según Albó a fines de los ochenta surge una nueva organización más centrada en la concepción Aymara de organización, la que recibe el nombre de *Consejo*

⁴² Xavier Albó se refiere a las rebeliones indígenas de 1780-1783. Para Victor Hugo Cárdenas en “La lucha de un pueblo” (1988) estas rebeliones constituyeron el “primer gran movimiento precursor de la independencia americana” (499). El resultado de estas rebeliones es fatal para los rebeldes con la matanza de sus principales líderes como Tupaq Amaru quien es ejecutado en la plaza del Cusco en 1781 y Tupaq katari capturado y descuartizado por cuatro caballos en noviembre del mismo año.

Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu CONAMAQ,⁴³ organización que permanece hasta el día de hoy y cuyo pensamiento político tiene un peso político importante en la región.

En síntesis, el autorretrato de Ayala incluye las siguientes características: 1) En una sociedad que se propone como una sociedad mestiza, Ayala se asume con su lado Aymara. En este caso se trata de un proceso, un viaje de recuperación de su identidad que se inicia al reconocer su morenidad y raíz indígena que le permite volver a vivir desde la perspectiva de sus ancestros indígenas. 2) En este viaje Ayala descubre que muchos de los obstáculos que ha tenido que sortear se deben a su condición de pertenencia a un pueblo que es mirado con desprecio por la sociedad dominante. 3) El sujeto indígena Aymara se nos presenta como trabajador y resistente y que es capaz de soportar vejaciones y sobreponerse a ellas. 4) El sujeto Aymara se muestra como una voz que relata la situación de su pueblo en estado de ocupación y prohibiciones como el ejercer el derecho a hablar en el idioma natal. 5) Destaca en su autorretrato la idea del luchador épico que supera una serie de obstáculos de orden cultural y político de los cuales sale victorioso. 6) Al igual que Sam Colop edifica la casa de su identidad desde la valoración de su lengua la que queda plasmada y resaltada al comenzar sus poemas en Aymara, dejando en segundo lugar la lengua oficial del Perú, el español. De esta manera Ayala dignifica su cultura al otorgarle un lugar de privilegio a su lengua nativa.

Revisadas algunas de las características del autorretrato de Ayala presentaré a continuación el autorretrato del que considero uno de los más importantes escritores que

⁴³ La fecha de creación de fines de los ochenta que asigna Albó a esta organización no coincide con la dada por la CONAMAQ en el documento oficial “Plan estratégico 2008-2013 CONAMAQ” (2008) que asigna el 11 de julio del año 1991 como fecha de creación de este organismo Aymara.

dan origen al renacimiento de la literatura indígena en las Américas. Se trata del escritor Mapuche, Elicura Chihuailaf.

Elicura Chihuailaf Nahuelpan

Para profundizar en el autorretrato del escritor Mapuche Elicura Chihuailaf he escogido el discurso implícito en *Recado Confidencial a los Chilenos* (1999) y el poema “Femgechi amuley ñi pewma ñi pelon kintun: Así transcurren mis sueños, mis visiones”, incluido en su libro *De sueños azules y Contrasueños* (1995). A mi juicio estos textos son útiles para poder alcanzar una comprensión de los rostros que Elicura Chihuailaf construye sobre el pueblo Mapuche y sobre sí mismo. El poema “Femgechi amuley ñi pewma ñi pelon kintun: Así transcurren mis sueños, mis visiones” versa así:

Femgechi amuley ñi pewma ñi pelon kintun

Ti zugun ta Kultrun zugun
kechiley
feypiyeenew ñi pu Kuyfikeche
welu gynewkvley ñi kizu kimneel
chi kimvn mu egvn
Feymew tami azkan kimvn mew
nvtramkay mu tami pu wenviemu
ka fey weupimeamy pu wigkaemu

Wente relmu mew pvralen ta
wifentu yawvlfñ mapu
meli gen kvrvf ta afkazineenew
Kam trmv mu chi kewan
taiñ kayñe iñchiñ chi –pillerpuy
ñi rakizwam
kam kiñe antv mollfvñ ta
kolotualu trokiwvn
tañi pu Che ñi rvpv.

**Así transcurren mis sueños
mis visiones**

Las palabras son como el sonido
del kultrun
me están diciendo mis Antepasados
pues se sujetan en el misterio
de la sabiduría
Por eso con tu lenguaje florido
conversarás con los amigos
e irás a parlamentar con los winka

Montado sobre un arco iris viajo
por el mundo
los cuatro dueños del viento
me acompañan
Tal vez en las nubes deba combatir
contra nuestros enemigos
-voy pensando
tal vez un día con sangre pintaré
los caminos de mi Pueblo.

La primera llave para entender este poema radica en una palabra del título que indica la importancia del sueño y las visiones en la cultura Mapuche. Sobre la palabra *sueño* Chihuailaf en una entrevista concedida a Christian Warken en el programa de televisión *Una Belleza Nueva* (2003) dice:

Nosotros somos una cultura de los sueños. Porque se descifra allí el misterio de lo invisible. Es decir es una palabra que nos llega en esa situación tan especial del ser humano. [...] El sueño principal para mí, precisamente es descubrir que es la vida. (12)

El *sueño* o *pewma* para los mapuches está fuertemente vinculado al medio por el cuál él/la machi [shaman] pueden entrar en trance para comunicarse con *Ngünechen* [el dios ouránico que reside en el cielo o el dios celeste] y servir de intermediario (a) entre las demandas de la comunidad ante *Negünechen* o llevar mensajes de agradecimiento de los seres humanos a los espíritus de la naturaleza o los antepasados de la comunidad o viceversa. Jorge Dowling en *Religión, Chamanismo y Mitología Mapuches* (1973), dice

que esta palabra “refiere al arrobamiento que es característico del estado de éxtasis” [de un machi] (84). Chihuailaf nos entrega más pistas sobre el significado del sueño y el poder que encierra para la cultura mapuche en Chihuailaf (1999) donde nos dice:

Recuerda siempre que, en el universo de la Naturaleza, los Sueños se convierten en realidad. La lluvia es el Sueño del agua, el humo es el Sueño del fuego. El Azul del cielo es el Sueño eterno del aire. (38-39)

Al otorgar o reconocer en los sueños el poder de construcción de realidad, Chihuailaf está dando al mundo de los sueños un poder que proviene del mundo del subconsciente o lo que el denomina “lo innombrado”.

El segundo elemento simbólico que aparece en este poema es el *kultrun*, instrumento de importancia suprema para los Mapuche. Cuando Chihuailaf en las dos primeras líneas de la primera estrofa escribe el simil: “Las palabras son como el sonido / del kultrun” está comparando el poder del sonido del kultrun con el de la palabra. Para comprender esta afirmación veamos lo que dice Dowling sobre este instrumento:

Entre los elementos inductores más importantes destinados a provocar los estados de hipnosis en el chamanismo mapuche ocupa el primer lugar el kultrun o tambor mágico. Se trata de una semiesfera hueca y sonora de madera de unos 50 centímetros de diámetro en su boca, la que se encuentra cubierta por una membrana de piel de oveja estirada por medio de un sistema de cuerdas entrelazadas en torno a los costados [...] En algunos Kultrun figura un Sol y una Estrella en cada par de los cuadrantes opuestos y en otros las cosmogonías del Cielo están en los cuadrantes superiores y las de la Tierra en los inferiores. En todo caso la representación simbólica del Universo figura en los kultrun de una u otra forma [...] La machi, al tener asido en su mano izquierda el kultrun está sosteniendo simbólicamente el universo o, diría cualquiera, «tiene al mundo en un solo puño».

Este dominio ficticio del mundo la coloca al nivel de Ngenechen, porque él está dentro del mundo, en lo alto del cielo hacia el oriente, donde se dirige la machi durante su estado de éxtasis y sin abandonar el kultrún. (92)

Como señala Jaime Hernández Ojeda en *La Música Mapuche Huilliche del Lago Maihue* (2001) el kultrun cumple “funciones mágico-religiosas particularmente sagradas y cargadas de simbolismo espiritual” (25). Esta información permite comprender que un posible propósito de Chihuailaf es rescatar el carácter sagrado de la palabra como un mensaje que puede por un lado, portar las demandas del pueblo a una entidad superior o por otro lado, transmitir los mensajes de esa entidad, espíritus de la naturaleza o antepasados al pueblo mapuche. El vincular la función del poeta con la de un/a machi es un aspecto, otra posible interpretación es que se trate de una reafirmación del poder de la conversación y la comunicación entre diferentes mundos: el de los seres humanos, y el del mundo de los espíritus, sean estos naturales o humanos.

Los versos tercero al quinto “me están diciendo mis Antepasados / pues se sujetan en el misterio / de la sabiduría” reflejan la humildad de la función del poeta que no inventa nada nuevo sino que rearticula el discurso de los que le antecedieron. Al estar la palabra *Ancestros* capitalizada en su primera letra indica la relevancia simbólica que para el hablante lírico tiene el linaje del pueblo. Ésta es la raíz que sostiene el discurso. Así como él/la machi sostiene el universo en el kultrun, el poeta sostiene su cultura en la palabra sacralizada.

En los versos sexto al octavo, se muestra al lector algunas de las características del orador Mapuche que son valoradas por el pueblo y que son herramientas para llevar a cabo la tarea que se le ha encomendado: “Por eso con tu lenguaje florido / conversarás con los amigos / e irás a parlamentar con los winka”. El buen uso de la palabra y la conversación son bienes culturales muy preciados para el pueblo Mapuche. El mismo Chihuailaf lo reafirma en la entrevista concedida a Warken (2003) cuando dice:

[...] la conversación es un arte que denominamos Nütram. Y que tiene también algunas reglas esenciales. Y que nuestros mayores, nuestros abuelos, nuestros padres nos enseñan desde que venimos a este mundo. Y que es que la conversación requiere, sobretodo, aprender y por lo tanto saber escuchar.” (1)

La conexión que Chihuailaf establece entre conversar y escuchar es consistente con el ahorro de palabras que él usa en sus poemas y la fuerza simbólica de su poesía y también con la necesidad de clarificar el mensaje cuando se necesita parlamentar con el *enemigo*: el winka. El acto de parlamentar se presenta aquí como culminación de un proceso que ha sido iniciado y sometido con anterioridad al arte de conversar con los *amigos*, el pueblo mapuche y sus aliados antes de dirigirse al winka. Es necesario aclarar que Chihuailaf matiza o amplía el concepto de winka cuando expresa:

Pero, le estoy hablando a usted porque sé , sabemos, que no todos los chilenos son winka-ladrón, usurpador- ni son el Estado chileno, tal como no todos los españoles son el Estado español (usted sabe de los vascos y catalanes). (1999, 43)

Dentro de lo que podríamos denominar el comportamiento winka podemos mencionar el racismo de la sociedad chilena para con los mapuche que nos puede servir para sopesar la negatividad que este concepto encierra. Chihuailaf dice:

He afirmado en varias ocasiones que Chile es un país discriminador, que es como un (a) niño (a) “macriado (a)”, que se comporta bien sobre la mesa – sobre todo cuando hay visitas-, pero por debajo de esa mesa nos está dando cada día puntapiés. (1999, 87)

La segunda estrofa “Montado sobre un arco iris viajo / por el mundo / los cuatro dueños del viento / me acompañan / Tal vez en las nubes deba combatir / contra nuestros enemigos / -voy pensando / tal vez un día con sangre pintaré / los caminos de mi Pueblo”, evidencia la certeza de no estar solo en la tarea de luchar por un mejor destino para el pueblo al que se pertenece. Uso aquí el concepto de *pertenecer* y no *representar* para

indicar que cuando se testimonia desde la cultura no se representa esa cultura sino que se habla con propiedad de y desde ella.

La alusión al *relmu* / *arco iris* se inscribe dentro del concepto de ingreso por la puerta del arco iris al *wenu mapu*, definido por Ana Mariella Bacigalupu en *Shamans of the Foye Tree: Gender, Power and Healing among Chilean Mapuche* (2007) como: [the] “spiritual dimension of good, purity and creation, located in the sky, is where deities and ancestral spirits are believed to live” (24). Al estar montado sobre un arco iris, el hablante lírico deja entrever la situación de responsabilidad que tiene el poeta de transmitir la dimensión espiritual del pueblo. De esta matriz espiritual proviene el poder que otorga al poeta de la fuerza necesaria para combatir a los enemigos del pueblo en una batalla que se da fundamentalmente en el terreno del enfrentamiento espiritual. Un combate al que se acude acompañado de los cuatro vientos, una concepción simbólica que tiene concomitancia con la concepción del espacio mapuche que María Ester Grebe Vicuña en “La construcción simbólica del espacio en la cultura Mapuche de Chile” (1997) explica así:

“la construcción simbólica horizontal de la tierra corresponde a un espacio cuadrado simétrico, orientado según los cuatro puntos cardinales e integrado por cuadrados concéntricos. Es la *tierra de los cuatro lugares*, desde los cuales se desplazan los cuatro vientos hacia el centro de la tierra, Se genera así la *tierra de los cuatro vientos*, dirigida por cuatro familias de cuatro espíritus guardianes dueños de dichos vientos [...] El viento este (puelche o puel-kürrëf), [...] El viento sur (waiwén-kürrëf), [...] El viento oeste (lafkén-kürrëf), [...] El viento norte (kompa-kürrëf) (284-285)

Por ende, los cuatro compañeros de viaje ya mencionados aportan a la lucha con sus respectivas características: el primero caracterizado por su ambivalencia, el segundo definido como benigno y favorable, el tercero asociado al mal tiempo y el cuarto vinculado con la destrucción. Estos cuatro guardianes que acompañan al hablante lírico

en su lucha contra el *winka* son herramientas que el poeta tiene para enfrentarse con éxito a sus oponentes en una lucha por la supervivencia que puede llegar a ser sangrienta y violenta.

Recapitulando, el autorretrato mapuche que aquí se revela contiene los siguientes rasgos: 1) Para el sujeto Mapuche la palabra es sagrada porque proviene de la naturaleza y tiene el poder de construir realidades y como tal se cuida y nutre de las tradiciones existentes. Para el uso adecuado de la palabra el sujeto adopta el arte de la conversación, el que se vincula al buen escuchar a la naturaleza y a los ancestros. En este arte hay reglas que impone la cultura, el uso del idioma y las reglas sociales como conversar con la comunidad antes de parlamentar. 2) El que porta esa palabra se entrena desde pequeño para transmitir el mensaje de un pueblo tanto hacia el interior del pueblo como hacia la sociedad dominante. 3) El sujeto Mapuche tiene una función primordial que es la de servir de puente entre el mundo de la experiencia de vida del pueblo al que se pertenece y el de los espíritus que lo circundan. 4) El respeto a los ancestros es la raíz y sustento del discurso mapuche por lo mismo, cuando se sirve como medio de transmisión de una cultura, la responsabilidad del poeta se acrecienta pues este es el encargado de comunicar la dimensión espiritual de los Mapuche. 5) El sujeto Mapuche en este caso no se representa a sí mismo como un individuo aislado sino como una persona colectiva, un nosotros que está acompañado por los poderes espirituales que ha recibido en su formación para combatir al *winka*, al que se ve como el obstáculo para la supervivencia del pueblo.

Otras características que resaltan del autorretrato de Chihuailaf que provienen de *Recado confidencial a los chilenos* y que pueden ser tomadas como fundamentos de su

autorretrato son: la sujeción del poeta a la memoria del pueblo, tal como se especifica en su postura en su recado a los chilenos:

Esta es nuestra palabra ya escribiéndose, pero al lado de la oralidad – oralitura , decimos sus oralitores–. La palabra sostenida de la memoria, movida por ella, desde el hablar de la fuente que fluye en las comunidades. La palabra escrita no como un mero artificio lingüístico (no me estoy refiriendo a la función de artificio que todo lenguaje contiene permanente) sino como un compromiso en el presente del Sueño y la Memoria. El mapuzugun, el hablar de la tierra, [es] un idioma aglutinante y declinable. Conformado por sus respectivos dialectos e idiolectos, como el castellano, como todos los idiomas del mundo. (1999: 62)

El tono apodíctico que el texto posee se refleja en la certeza de poseer una identidad ligada a un sistema de comunicación que no se despega de la oralidad y que es posible usar los recursos de la escritura sin perder el nexo con esa cultura eminentemente oral. En la perspectiva de que es la memoria comunitaria la que impulsa y da sustento y legitimidad a la palabra; la importancia del idioma mapuche como elemento aglutinante de la cultura y el énfasis en la palabra como soporte de la memoria, pasan a ser un eje sustancial donde el discurso contracultural de Chihuailaf se asienta y establece el compromiso con el pueblo Mapuche.

En el autorretrato de Chihuailaf se observa además una agenda política y un discurso muy claros de lo que se quiere como pueblo. Esto se puede leer en las siguientes palabras:

A los chilenos les decimos que deben aceptar que este es un país pluricultural, que nosotros tenemos una cultura distinta de la chilena, y que consideramos que es legítimo que los mapuche sigamos siendo tal cual somos. Que nosotros queremos seguir existiendo como Pueblo. Queremos que siga nuestro idioma, que siga existiendo Lonko y Machi. Queremos recuperar nuestros derechos como pueblo, queremos ser nosotros los que diseñamos y controlemos nuestro proyecto de vida. (1999, 170)

El contexto de la época en que el autorretrato de Chihuailaf se construye es el de un país que profundizó sus divisiones en la experiencia traumática de vivir una dictadura militar entre los años 1973-1990, que provocó en la sociedad chilena oprimida un reencuentro con su memoria colectiva, o por lo menos un esfuerzo por reconstruirla a partir de los fragmentos que habían quedado. Las experiencias de dolor, muerte, tortura y desaparición forzada que golpearon a la sociedad chilena y a los pueblos originarios generaron respuestas de solidaridad y espacios de encuentro entre grupos culturales distintos que, quizás por primera vez, empezaron a reconocerse en sus diferencias y al mismo tiempo a compartir un dolor común que fue asimilado de diferente forma pero que tiene una raíz común, el Estado chileno. Para algunos, especialmente los chilenos, estas experiencias de horror eran nuevas. Para los mapuches, la experiencia dictatorial y de violaciones a los derechos humanos, la tortura, los asesinatos, el exilio y todo lo que conlleva una dictadura militar no era nada nuevo pues ya portaban el dolor de la colonización española y de la mal llamada “Pacificación de la Araucanía”.

Como ha sido descrito por Teresa Durán y otros en *Memorias recientes de mi pueblo* (1997), eran “hechos ligados a la memoria larga, la memoria que se remonta por varias generaciones y que recuerda hechos significativos para la comunidad [Mapuche]” (56). En esta memoria larga están la guerra contra el imperio español que costó al pueblo Mapuche mucha sangre y hambrunas en 300 años de resistencia. El impacto de esta resistencia fue brutal. Según el historiador chileno Manuel Vicuña en la serie de Televisión Nacional de Chile “Algo habrán hecho” (2010), cuando comenzó la llamada Guerra de Arauco (1541-1883) entre españoles y mapuche el pueblo Mapuche tenía una población de 1.500.000 habitantes, durante la guerra 95.000 Mapuche fueron muertos y

un total de aproximadamente 600.000 indígenas fallecieron por epidemias de viruela, tifus y pestes desconocidas por los Mapuche antes de la llegada de los españoles a su territorio. Por el lado español según estadísticas del Virreinato del Perú [citadas por Vicuña] mueren aproximadamente 35.000 españoles, la mitad por causas relacionadas al enfrentamiento directo con las fuerzas de resistencia Mapuche.

La invasión chilena denominada “Pacificación de la Araucanía” (1861-1883) para el pueblo Mapuche no sólo significó la usurpación de su territorio sino que además una serie de efectos mortales para la población. Pablo Marimán Quemeno en “Los Mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina” (2006) citando información del antropólogo José Bengoa (1985) dice:

La cantidad oficial de Mapuche muertos fue de 211, mientras que los heridos ascendían a 202 y a 100 los prisioneros. Lo que llama la atención es la gran cantidad de animales que son arreados como botín de guerra, los que sumaban una cantidad de 11.227 entre vacunos y caballos y de 1.662 ovejas.

En la memoria cercana se pueden contar los estragos dejados por la dictadura militar (1973-1990). Según Elicura Chihuailaf en “Ñi kallfiv pewma mew: mi sueño azul” (2004) la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación de Chile registró durante la dictadura militar la cifra de “136 mapuche muertos o desaparecidos” (82). A principios de la dictadura militar se creó el decreto ley 701 de 1974 que favoreció enormemente a grandes corporaciones forestales o eléctricas para la plantación de monocultivos o la construcción de mega proyectos hidroeléctricos transnacionales en territorio mapuche. Se suma a esto la ley indígena 2568 de 1978 que autoriza el arriendo de tierras mapuche a no mapuche por noventa y nueve años y la aplicación de la Ley de Seguridad Interior del Estado y Ley antiterrorista, las que en dictadura primero fueron utilizadas para sancionar

cualquier indicio de protesta social de las fuerzas antidictatoriales de ciudadanos principalmente chilenos y que luego es usada en post dictadura para criminalizar la protesta social mapuche en su lucha por la recuperación de sus tierras.

En el contexto cultural literario, lo más significativo ha sido la batalla por la hegemonía del discurso. Suprimidos los partidos políticos y las organizaciones sociales por la dictadura militar chilena en el golpe militar liderado por el General Augusto Pinochet en el año 1973, las agrupaciones culturales, poblacionales, de derechos humanos y algunas iglesias se transformaron en los espacios más importantes de producción y difusión de un discurso resistente y desarticulador del discurso hegemónico dictatorial. Desde la literatura, este esfuerzo se tradujo en la irrupción de un discurso deconstrutor que fue acompañado por un fuerte activismo de los agentes culturales en la lucha contra las estructuras de poder. Como Sergio Mansilla describe en su libro *El paraíso vedado: ensayo sobre poesía chilena del contragolpe* (2002), la poesía tuvo un rol fundamental en la deconstrucción de los discursos del poder. Dice Mansilla:

La crisis provocada por el golpe de estado obligó a recomponer la institución literaria, a recomponer los códigos poéticos, a hablar sin decir y a decir sin hablar, a leer entre líneas, a aprender a deconstruir los manidos discursos del poder, a reimaginar la historia en/con la ficción, a reficcionalizar el presente y recomponer el pasado y viceversa, a balbucear una nueva utopía (proceso que no ha terminado obviamente; muy al contrario). (41-42)

Este aprendizaje deconstructivo facilitó la aparición de intelectuales que comenzaron a construir una voz desde su propia singularidad y territorialidad, escribiendo y creando conocimiento desde sus propias experiencias, en una tarea titánica por liberarse de las representaciones externas. En este contexto de resistencia al discurso hegemónico, Chihuailaf ocupa un lugar preponderante en la producción literaria y en el

campo teórico. Por lo mismo, sus definiciones sobre el rol y la función de un escritor son muy relevantes.

A continuación mostraré otra serie de escritores que se reconocen como miembros de naciones indígenas y que son expresión de la continuidad de la profundización del autorretrato indígena. Estos son Vito Apüshana, también conocido como Miguel Ángel López de la nación Wayúu de Colombia, Briceida Cuevas Cob de la nación Maya Yucateca y Natalia Toledo Paz de la nación Zapoteca, todos escritores/as que han desarrollado su trabajo literario a fines del siglo XX y principios del siglo XXI.

IV.4. Autorretratos Indígenas de Fines de Siglo XX y Principios del Siglo XXI

Miguel Ángel López Hernández / Vito Apüshana

Para conocer y seguir la obra de este autor de origen Wayúu hay que transitar por sus diferentes identidades. Miguel Ángel López (identidad colombiana), Vito Apüshana (identidad espiritual Wayúu), Sonpachón y Malohe (nombres anexos adheridos en algunas de sus publicaciones) nació en el año 1965 en Carraipia en una zona cercana a Maicao, Departamento de La Guajira, Colombia. Se ha desempeñado como profesor de la Universidad de La Guajira y como guionista y productor de documentales de televisión. Ha publicado *Contrabando de sueños con Alijunas cercanos* (1992), *Pagamentos* (2001) *Encuentro en los Senderos de Abya Yala* (2004) y *Shiinalu' uirua shiirua ataa: En las*

hondonadas maternas de la piel (2010). En el año 2000 recibió el premio de poesía Casa de las Américas de Cuba por su obra *Encuentro en los Senderos de Abya Yala*.

El juego de identidades es una característica del autorretrato de este escritor. Por ello vale la pena explicar en breve, este rasgo de su trabajo poético. David Lara Ramos, en “Miguel Ángel López, palabras desde Abya Yala” (2001) ha investigado tangencialmente el tema de los heterónimos, que para muchos investigadores de su obra ha sido un misterio difícil de resolver. Lara dice:

[...] ¿Cuál es la relación entre Vito Apüshana y Miguel Ángel López-Hernández? Él no quiere que pensemos que se trata de la misma persona, o que Vito Apüshana es sólo el seudónimo que ha usado todo este tiempo. Para él es más que eso. Miguel Ángel López-Hernández es un espíritu escondido en el de Vito Apüshana, o Vito posee el alma de Miguel Ángel López.

El tema del desdoblamiento de identidad no es menor pues hay todo un manto de misterio alrededor que tuvo su origen en la primera publicación del autor en el año 1992, la que fue firmada bajo el nombre de Vito Apüshana. Esta obra, a pesar de su difusión limitada, alcanzó una gran recepción en la comunidad Wayúu y los ambientes literarios, pero la identidad de su autor quedó en el anonimato, lo que generó una serie de interpretaciones que sólo se pudieron aclarar una década después de la publicación, cuando fue conocida su “verdadera” identidad. Lara dice:

El mismo año de la publicación, algunos escritores recorrieron el norte de la Guajira para tratar de encontrar al autor: Riohacha, Maicao, Musichi, Manaure, Urbilla, Cabo de la Vela, Bahía Portete, Puerto Estrella [...] Nadie lo halló. Nadie lo vio. El misterio se hizo mayor cuando nuevos poemas comenzaron a recorrer las calles de Riohacha y el nombre de Apüshana se convirtió en soporte ideológico de la comunidad indígena. El misterio en torno al autor de esos versos aumentó. En 1999, la Fundación Poetas en el Exilio, de Santa Marta, editó otra colección de Apüshana. Además de los nuevos poemas que presentaba, los ojos del lector se detienen ante una categórica advertencia: “No intenten buscar a Vito Apüshana; nadie lo conoce personalmente más que los Wayuu; nadie sabe

a ciencia cierta quien es; él dará a conocer más poemas suyos cuando lo crea conveniente; no se sabe exactamente dónde vive en el inmenso desierto guajiro; él no quiere que lo conozcan más que sus poemas”. Un verdadero misterio. Graffittis aparecieron firmados por Apüshana. Investigadores de la Universidad de la Guajira comenzaron a estudiar sus poemas y a tratar de hacer contacto con él.

El hecho es que cuando el autor rompe su silencio no hace más que acrecentar la leyenda y el misterio. Apüshana dice,

Cuando regresé a la Guajira, sentí que estaba escribiendo en compañía de unos espíritus que conocían nuestras tradiciones, y que yo estaba transmitiendo ese legado. Pero esto sucedía gota a gota, era un proceso lento [...] Estoy en la senda que empecé a recorrer hace doce años. Vito Apüshana es una voz colectiva, es el nombre de todos nosotros. Vito existe, estoy convencido de eso, convencido que él vive en la Serranía de Jarara. El espíritu de Apüshana me hizo. Así lo creo. Es algo difícil de explicar, pero existe. (En Lara 2001)

La característica del autorretrato que aquí se perfila es la de un sujeto reinventado por sí mismo y en beneficio de la cultura a la que pertenece. Se trata de dos identidades igualmente válidas pero que en la identidad de Apüshana se cristaliza la voz colectiva de los Wayúu. En la cultura Wayúu el mundo de los espíritus está siempre presente, en un diálogo y comunicación que traspasa los límites de la “realidad”, como se puede observar en el siguiente fragmento del poema *Mi universo Wayuu*, que forma parte del libro *Encuentro en los Senderos de Abya Yala* (2004) en los versos 6 al 12:

Ahí el mundo de los sueños...cada uno de estos mundos se comunican a través de sus espíritus; de allí que la Palabra sea elemento fundador de vida, vehículo de conexión y entendimiento.

Y la palabra Viaje, entre los Wayuu, es vínculo de las dimensiones de su cosmos propio.

Viajar hacia el cementerio familiar es viajar hacia uno mismo, hacia lo más íntimo...hacia la raíz de la carne...hacia la semilla de la sangre. (30)

Para Apüshana, el autorretrato se estructura desde el mundo de los sueños, desde la casa familiar de los espíritus donde la palabra sirve de instrumento conector con la raíz del linaje que le ata a su pueblo, el espacio o lugar donde vivos y muertos dialogan en el mundo de la espiritualidad Wayúu. Este vínculo con los espíritus se manifiesta además en el poema titulado *Kaitunali*, que se encuentra en el mismo libro. El poema dice así,

Kaitunali

...en la entrada de Kaitunali
se levanta un cactus de brazos abiertos e inclinados
como gritando: *¡abrazos aquí! ¡abrazos aquí!*

Alietshi me cuenta que ese catus es la derrota
de un wanülu en manos de un anciano ciego.

Se llamaba Tuupa y se enfrentó al espíritu del miedo
con extensos soplos ensalivados,
como imitando al viento del este: *¡Suuu p! ¡Suuu p!*

Los espantos huyen del hombre tranquilo, me dice.

Reemprendimos el viaje y poco después miré hacia atrás:
alguien se abrazaba a los largos brazos del cactus.

¿De dónde viene esta dimensión de diálogo espiritual? Para poder comprender mejor la dimensión cultural y filosófica de este poema es necesario entrar en la cosmovisión Wayúu que queda de manifiesto en las palabras de Adriana Campos Umbarila en el prólogo del libro de Vito Apüshana, *Shiinalu' uirua shiirua ataa: En las hondonadas maternas de la piel* (2010). Aquí Campos argumenta que para los Wayúu existe un concepto denominado *Wakuwa'ipa wayuu*, el que contiene en sí mismo “varias dimensiones simultáneas y fluctuantes: lo *Remoto-origen*, lo *Oculto invisible* y lo *Natural-invisible*” (14). Si observamos estas definiciones con más detalle nos daremos

cuenta que en los poemas ya presentados estas dimensiones aparecerán mucho más claras para el lector. Campos dice,

Lo **Remoto-origen (Ii)** se refiere al punto de partida de la cultura wayuu. El origen de todo, de donde salieron los elementos: Luz, Viento, Tierra, Lluvia, Oscuridad, Frío... a formar la Vida. Este mundo está presente en la permanente evocación de los ancianos en los días tristes, en la cercanía de la muerte, en los relatos que explican los mitos, que explican el orden social de los wayuu. Hablar del origen de todo, del «Ii », es hablar de la originalidad wayuu, de la justificación del ser colectivo. Es la dimensión de los antepasados.

Lo Oculto-invisible (Pulasü): es la dimensión de lo intangible, lo invisible, lo que está al otro lado de la vida cotidiana, sosteniéndola, amamantándola, regulándola. Allí están los Pülowi y sus agentes los espantos, allí están las voces de los muertos, los sueños Jepira...

Lo Natural-visible (Akuwa'ipa): este es el mundo diario, la cotidianidad wayuu, la mortalidad del cuerpo...es el producto final de lo Remoto-origen y de lo Oculto-invisible. Es la organización social, el territorio, las artes, las costumbres, la lengua. (14)

Si aplicamos esta cosmovisión a los fragmentos de poemas que he mostrado nos daremos cuenta que en el poema *Mi universo Wayuu*, las referencias explícitas al mundo de los antepasados es una introducción a la noción del **(Ii)**; que con las alusiones al sueño y el mundo de los muertos pertenece también a la noción del **(Pulasü)** y que con las menciones a la muerte y la palabra encuentra consonancia con la dimensión **(Akuwa'ipa)**. En los tres primeros versos del poema *Kaitunali* las evocaciones al mundo de lo oculto y lo invisible en la personificación del cactus sugieren que estamos en la dimensión del **(Pulasü)** y en los versos 4 al 11 los temas se relacionan con el espacio de **(Pulasü)** de lo intangible y los agentes del espanto, algo que se evidencia en los versos que hablan sobre la lucha entre un anciano ciego y el espíritu del miedo, pero también se inscriben dentro de la dimensión de lo remoto **(Ii)**, con la conexión con las historias y formas de contar de los Wayuu. De esta forma, el autorretrato adquiere la voz colectiva que el mismo López-Hernández / Apúshana dice haber recibido desde el mundo espiritual de esta identidad

“ficticia” espiritual que es Vito Apüshana. Lo que se revela aquí es un sujeto sostenido en el poder de los antepasados y en el mundo de los espíritus, una característica sustancial del autorretrato de este escritor Wayúu.

Estas características se reafirman en el poema **Juyapu** en *Contrabando sueños con Alijunas cercanos* (1992), libro que dio origen al nacimiento poético de Apüshana,

Juyapu

(tiempo de lluvias abundantes)

Soy el tiempo de la lluvia de mi madre.
Soy un silencio en los trupillos.⁴⁴
Soy la risa en mis hermanos.
Soy la resistencia del andar de mis mayores.
Somos una vida simple...
Buscamos el agua del corazón de la tierra. (13)

En este poema sobresale la noción de linaje, de ascendencia y el concepto de pertenencia a un pueblo que posee una vida despojada de grandes complicaciones. El autorretrato aquí se suscribe al ámbito del origen y el respeto por los elementos que dieron vida a la cultura Wayuu, como la lluvia que se considera como parte del origen de la vida y que inscribe a este poema dentro de la dimensión Wayuu del (*Ii*). El buscar el agua del corazón de la tierra tiene además la connotación de beber de las propias raíces de la autonomía como pueblo y como cultura. No hay en ninguna parte del poema algún asomo de buscar ideas prestadas de la sociedad dominante, sino que se busca la afirmación en lo propio, lo que es otra característica importante de la obra de este escritor Wayúu.

A continuación mostraré algunos datos que pueden ayudar a contextualizar el contexto político en que la nación Wayuu se desenvuelve.

⁴⁴ Trupillo: (*Prosopis Juliflora*), Aipia en lengua Wayuu. Árbol de las sábanas guajiras Colombia que provee alimento (leguminosas) y forraje para humanos y animales. Su fruto tiene proteínas vegetales y fibra sacarosa.

Alexandra Urán Carmona en *Colombia un Estado militarizado de competencia: Las fallas etnográficas para alcanzar la explotación de los recursos naturales* (2008) señala que los Wayúu representan el “grupo étnico” más numeroso de la Guajira-Colombia, con una población censada de 94.000 indígenas, pero que según información de la “Casa Indígena de Riohacha, pueden ascender a más de 150.000” (171). Urán también indica que dentro de las estrategias de resistencia del pueblo Wayúu que les han permitido manejar la supervivencia en un territorio que se ha vuelto particularmente violento, está la mimetización con los *Alijuna*⁴⁵ lo que les permite tener mayor movilidad para transitar en la comercialización de sus productos. Sin embargo, esta situación ha cambiado radicalmente en las décadas anteriores al 2008 por la explotación minera [del carbón] en la zona y la construcción del ferrocarril para la transportación de los minerales explotados. ¿Qué consecuencias han tenido estas instalaciones en el territorio y en el pueblo Wayúu?, principalmente hay que mencionar el desplazamiento de su territorio original que comprende parte de Venezuela y Colombia en el norte de América del Sur ya sea dentro de Colombia, hacia Venezuela u otros países centroamericanos o caribeños. Sobre la brutalidad de este desplazamiento Urán dice,

[...] esta línea [de ferrocarril] transporta el mineral de la mina en -Media Guajira- hasta el puerto -Alta Guajira- donde originalmente estaban los principales asentamientos Wayuu y donde junto con las zonas de explotación directa se ha generado la mayor parte de impactos ambientales, pues estos territorios fueron atravesados y divididos, lo que tiene un impacto tanto a nivel económico como simbólico, pues además de generar desplazamiento y cambio de patrones de producción, también afecta a la comunidad integral, pues algunos de los cementerios sagrados fueron desmantelados y removidos” (172)

⁴⁵ Alijuna: no indígena, criollo.

A los problemas ya mencionados debemos sumar el efecto de la situación de violencia política que vive Colombia desde la década de los sesenta, con todos los componentes que hacen de esa zona un lugar de sumo peligro. Elizabeth Zamora Cardozo en “Mundos de frontera: La frontera de México y la frontera Colombo-Venezolana, una mirada” (2012) presenta como ejemplo de esta situación la masacre de Bahía Portete.

Zamora dice:

Entre los asesinatos a indígenas en Colombia destaca el ocurrido [en] Bahía Portete. Ésta se ha convertido en una masacre emblemática en Colombia. Ocurrió un 18 de abril de 2004 en el Departamento de la Guajira en la frontera colombo-venezolana. Un grupo de paramilitares ingresó a la comunidad con la finalidad de sembrar terror y el caos. Su objetivo era que los wayuu abandonaran la bahía para apoderarse de la zona y dedicarse libremente al narcotráfico.

En Bahía Portete fueron asesinadas tres mujeres, una niña y dos hombres pertenecientes a la etnia. Todos los habitantes del caserío huyeron hacia Maracaibo en Venezuela, y hacia Rio Hacha en Colombia. Seiscientos wayuu se convirtieron en desplazados. (15-16).

Sobre la situación de los indígenas desplazados se puede escribir mucho, pero no es el caso profundizar este tema en esta tesis. Lo que me interesa aquí con estos breves ejemplos de la violencia que se ejerce contra este pueblo, es dejar constancia del contexto en que esta poesía se desarrolla. Más sobre el desplazamiento en Colombia se puede encontrar en Ana María Jaramillo y otras en *Miedo y desplazamiento* (2004), Marisol Gómez Giraldo en *Desterrados: las cicatrices de la guerra en Colombia* (2001) y *Desterrados: crónicas del desarraigo* (2001), por poner algunos ejemplos.

En cuanto al contexto literario e histórico en que López-Hernández / Apüshana escribe su obra puedo mencionar los siguientes hechos. Sobre el contexto literario Juan Guillermo Sánchez Martínez en “Miguel Ángel López y Hugo Jamioy: poéticas de lo imposible” (2010) sitúa el trabajo de Apüshana en una tradición que se origina en el

trabajo literario de Antonio López con *Los dolores de una raza* (1957, Ramón Paz Ipuana con *Mitos, leyendas, y cuentos guajiros* (1972) y Miguel Ángel Juasayú con *Relatos* (1975). Sánchez Martínez postula que de acuerdo a los estudios de Gabriel Ferrer y Yolanda Rodríguez sobre etnoliteratura Wayuu, Apüshana escaparía de la tradición más ortodoxa de estas tradiciones y que su poesía “estaría más cerca de una poética individual que de los relatos o cantos de los mayores” (141). A mi modo de ver esta posición no registra bien el contexto global en que la poesía de Apüshana se inscribe. Desde mi perspectiva, Apüshana se inscribe dentro de la nueva generación de escritores indígenas que no tienen miedo por un lado a respetar la tradición de historias culturales de sus pueblos y por otro lado tampoco tienen temor de aprovechar los recursos de estilo o retóricos de la literatura de otras poéticas del mundo entero u otros pueblos originarios. A mi juicio, ésta nueva generación ha hecho un gran esfuerzo intelectual por rescatar y hacer suyos los valores de su cultura, pero también ha sido capaz de incorporar por ejemplo los aportes de escritores no indígenas como Roque Dalton, Ernesto Cardenal, César Vallejo, por nombrar a algunos. Para despejar este punto pienso que es importante centrarse en el contenido de la poesía actual indígena, más que en la forma, ya que es obvio que ningún escritor está libre de recibir influencia de muchas poéticas diferentes. Lara (2001) ayuda a aclarar este punto al mostrar que Apüshana tiene plena conciencia de este problema. En efecto, Apüshana resuelve este “dilema” a través del diálogo con la sociedad dominante y con su pueblo Wayúu cuando asume como objetivo ético-político una suerte de lucha por descolonizar la matriz ideológica que ha mantenido a los pueblos latinoamericanos indígenas y no indígenas fuera de sus raíces. Esta postura de respeto a la tradición, pero abierta a la construcción de una nueva identidad, es también una

característica del autorretrato de Apüshana, como se puede observar en su discurso registrado en una entrevista publicada por Jaime de la Hoz Simanca en “Los senderos de Vito Apüshana” (2009):

Abya Yala es el *leitmotiv* de mi Palabra, de mi Pensamiento estético. Así mismo lo defino como mi hacer político y mi haber ético; me asumo transportador de su *estro*⁴⁶ original...labrador de su *humus* milenario. Justamente al expresarlo desde una lengua no originaria del continente demuestra la autenticidad del pensamiento de Abya Yala, renovándose desde sus raíces. Es lo que defino como el Mestizaje Húmedo, que contiene dos principios básicos: el *arraigo horizontal* y la *autonomía del andar*. Este es un camino inédito para las jóvenes repúblicas latinoamericanas, que más temprano que tarde deberán asumir. Debemos descolonizar el aparataje diseñado desde las metrópolis europeas y reactivar la memoria milenaria de Abya Yala como abono fertilísimo del presente, cada vez más exigente de talentos naturales.

En estas palabras de Apüshana se resumen las características de su autorretrato. En Apüshana los límites entre el hablante lírico y el poeta o entre sus diferentes identidades parece ser intencionalmente difuso. Sin embargo, hay ciertos elementos que se repiten en su poesía y en el discurso de sus entrevistas, los que nos muestran ciertas constantes tales como: 1) la importancia de la voz colectiva. 2) La idea de la reinvencción cultural a través de la conexión entre la tradición Wayúu y la necesidad de reinventar la cultura. 3) La ausencia de límites o filtros entre el mundo cotidiano y el mundo de los espíritus o entre lo visible y lo invisible. 4) La concepción de que la poesía se sostiene desde el mundo de los ancestros [vivos o muertos] y 6) la perspectiva de que es necesario construir una nueva epistemología que surja desde la memoria de las raíces de Abya Yala, tarea que en uno de sus pasos previos requiere del uso de la palabra como instrumento auténtico para descolonizar la trama europea de pensamiento y

⁴⁶ Estro. (del lat. Oestrus, y este del gr. οἶστρος, tábano, aguijón). Inspiración ardiente del poeta o del artista al componer sus obras

conocimiento, algo que para Apüshana es urgente modificar y superar. Mostradas algunas de las características que configuran el autorretrato de Vito Apüshana me corresponde ahora presentar a la escritora Maya-Yucateca Briceida Cuevas Cob, poeta de gran importancia en la literatura indígena actual, tanto por la calidad de su trabajo poético como por su importante labor de formación de nuevas generaciones de poetas indígenas en México.

Briceida Cuevas Cob

Briceida Cuevas Cob de la nación Maya-Yucateca nació en el poblado de Tepakán en el municipio de Calpiní en el año 1969. Ha publicado: *U yok'ol awat peek'*: *El quejido del perro* (1995), *Del dobladillo de mi ropa* (2008) y en varias revistas literarias y periódicos de Quintana Roo, Campeche, Yucatán y ciudad de México. Entre los años 1999-2002 se desempeñó como directora de Formación Profesional y Enseñanza de Lenguas en la reconocida Casa de los Escritores Indígenas de México. Miembro de la Academia Mexicana de la Lengua desde el año 2012, Ha sido incluida en numerosas antologías, entre las que destacan: *Flor y canto, cinco poetas indígenas del sur* (1993), *Ik't'anil ich Maya' Y'an (Poesía contemporánea en lengua maya)* (1994), *Las lenguas de América. Recital de Poesía* (2005) y *Voci di Antiche Radiche, dieci poeti indigeni del Méssico* (2005). Además ha participado en numerosos encuentros nacionales e internacionales de poesía, entre los que resaltan: Poesía Étnica realizado en Colombia (2001), la Biennale Internationale des Poètes, en Val-de-Marne, Francia (2001), el Festival de Poesía de Rotterdam, Holanda (2002), el XII Festival de Poesía de Medellín,

Colombia (2003), Los cantos ocultos: Encuentro de poetas y escritores indígenas latinoamericanos, Santiago de Chile (2007).

El poema que he escogido para analizar el autorretrato de Briceida Cuevas es *Yaan a bin xook: Irás a la escuela*, incluido en el libro *Del dobladillo de mi ropa* (2008). Este poemario en general aborda los estados y etapas de la vida de una mujer maya desde su nacimiento hasta su adultez y profundiza en los temas del amor, el vínculo con las tradiciones, el desdén, la humillación, el despojo, la educación, el miedo, la crueldad, las relaciones padre e hijo, el rol de la mujer, la educación, los problemas de identidad y otros. Valentina Vapnarsky (2008) afirma en el prólogo de este libro que Briceida Cuevas Cob no sigue las estructuras clásicas de la poesía universal o Maya y que su forma singular de escribir poesía radica en la manera que Cuevas inquiera en los “ritmos y cadencias, juegos sutiles y evocadores, nacidos de las sonoridades del maya y de los ruidos de su entorno” (12), los que irrumpen por ejemplo en las formas de hablar y la retórica tradicional maya que ella transforma con su sello personal. Estas indicaciones ayudan a ubicar el trabajo de esta escritora en el campo de la innovación del lenguaje y el discurso y en la innovación de la reproducción mecánica de la estructura poética “tradicional”. El poema dice así,

Yaan a bin xook

*Le tuun le súniko'ob ka'ach tu che'ejo'ob,
tu k'aayo'ob, tu yóok'oto'ob, táan xan u báaxal
u machmaj u k'abo'ob, léek u yok'olo'ob. Ko'olel
súisa'abil, leti'e kun jóoychokoja'atiko'ob wa ku
manak'ta'alo'ob ich yáalanaj.*

Teche' yaan a bin xook.
Ma tun p'áatakech polwech.
Yan a táats'máansik u páakabil u najil a tuukul
yo'olal a wokoj ta wotoch

ma' táan a k'opik joolnaj.
 Le ken a paktabaj tu yich a láak'
 bin a wil ti' a maatsab,
 box jul ch'iikil tu puksi'ik'al lu'um,
 ku taal u yéemel a juntats' óol
 ti' xan ku bin u na'akal u nojil a ch'i'ibal.
 Teche' yaan a bin tu najil xook
 ti' tuun u lóoch' u k'ab a na'at
 bin a chuk u póojol u chun u nak' u ko'olelil a ch'i'ibal.
 Ti' u tuunkuy
 bin a na'ana'ajo'ot u wo'oj ts'íib mamaiki lu'um,
 síis yéetel k'iin.
 U nukuch yich a cha'an óolal
 bin u cha'ant u yiim saatal u yóol
 u ts'o'okol u wekik kuxtal yóok'ol kaab.
 Teeche' yaan a bin tu najil xook
 ba'ale' yan a suut ta taanaj,
 ta yaalanaj,
 ka bon yéetel k'uxub u chun u nak' ka',
 ka u léets' a sak piik u yaak' sabak,
 ka u p'ul yéetel u yik' a sak óol p'ulu'us k'áak',
 ka u ch'op a wich u k'ak'al yaal u k'ab buuts',
 ka a xok ti' u paach a xáamach u p'ilis k'áak',
 ka a xok ti' u tóoch' k'áak' u waak'.
 Yaan a suut ta yaalanaj
 tumen wa'ala'an u pa'atech u k'áanche'il tu'ux ka pak'ach waaj,
 tumen k'óoben u ta'akmaj jump'éeel néen tu chuun u nak'.
 Jump'éeel neen tu'ux ts'aalal a pixan.
 Jump'éeel néen ku yawat páaytikech
 yéetel u juum u t'aan u léets' jul.

Irás a la escuela

*Y aquellas hormigas que reían,
 cantaban, bailaban y jugaban a la ronda,
 comenzaron a llorar. Había
 nacido una hembra, quien les echaría agua hirviendo
 cuando aparecieran en la cocina.*

Tu irás a la escuela.
 No serás cabeza hueca.
 Traspasarás el umbral de tu memoria
 hasta adentrarte en tu propia casa
 sin tener que tocar la puerta.
 Y contemplándote en el rostro de tu semejante
 descubrirás que desde tus pestañas,

flechas nocturnas prendidas en el corazón de la tierra,
desciende tu sencillez
y asciende la grandeza de tu abolengo.
Tú irás a la escuela
y en el cuenco de las manos de tu entendimiento
contendrás el escurrir del vientre de la mujer de tu raza.
De su calcañal
descifrarás los jeroglíficos
escritos por el polvo, el sol y la humedad.
Grandes los ojos de tu admiración
contemplan sus senos desfallecientes
después de haber derramado vida sobre la tierra.
Irás a la escuela
pero volverás a tu casa,
a tu cocina,
a pintar con achiote el vientre del metate,
a que lama la lengua del tizne tu albo fustán,
a inflar con tus pulmones el globo-flama,
a que jurguen tus ojos los delgados dedos del humo,
a leer el chisporroteo en el revés del comal,
a leer el crepitar del fuego.
Volverás a tu cocina
porque tu banqueta te espera.
Porque el fogón guarda en sus entrañas un espejo.
Un espejo en el que estampada se halla tu alma.
Un espejo que te invoca
con la voz de su resplandor.

El poema en general relata la historia de una mujer que, contra todo pronóstico, desafía las reglas de género, tensionando, traspasando, o al menos cuestionando las reglas tradicionales y las fronteras impuestas por la cultura maya y no maya sobre el deber ser de una mujer Maya-Yucateca. El epígrafe ya nos abre los ojos a la percepción negativa que existe sobre el nacimiento de una mujer en una cultura patriarcal que aquí se representa en la imagen de una mujer que nace para incomodar el orden establecido por las hormigas, que bien podrían representar a la sociedad. La recién nacida se proyecta en el espacio de la cocina, el lugar asignado por la sociedad tradicional a la mujer, pero al perfilarse a sí misma como una “hembra” que echará agua hirviendo a las hormigas,

anuncia al lector que estamos frente a una mujer que ha llegado a desordenar el orden establecido, una mujer que asumirá un rol de rebeldía controlada.

La exigencia de la educación que se expresa en la anáfora “tú irás a la escuela” actúa como un continuo dentro del poema que evidencia la importancia real o “imaginaria” que la educación representa un “progreso social”. En efecto, la educación puede llegar a ser un medio para obtener una vida mejor, pero también puede ser un instrumento de control de las conciencias, aculturación y pérdida de la cultura original. Los versos 2 al 5 muestran la creencia instalada en el colectivo de que la escuela es la solución y la salida a la pobreza, mientras las estructuras de discriminación e injusticia se mantienen intactas. La expresión “cabeza hueca” representa la minusvaloración que se tiene de lo propio, la ausencia de la capacidad de reconocer que los saberes propios tienen igual o más importancia que el conocimiento estructurado y embutido desde el Estado. El quiebre a este paradigma se da en la conciencia de la hablante lírica, que reconoce la posibilidad de romper este círculo vicioso a través del acto de contemplarse en el rostro del semejante. He aquí el momento mágico del redescubrimiento de la identidad y donde aparece el autorretrato. El espejo es el otro, y el otro es un nosotros y este otro colectivo el que acerca a la hablante lírica a la tierra y la vincula con la sencillez y grandeza de su pueblo.

Los versos 12 al 16 nos llevan al nacimiento de la comprensión del universo original que nace del vientre de una mujer maya. Desde este vientre escurre el conocimiento que debe ser emposado, reunido y cuidado porque es la fuente de sabiduría que permite descifrar las huellas de la historia del pueblo y de la propia biografía. Los versos 17 al 19 nos muestran la grandeza de ser madre y la extensión del poder de la vida

pero también del proceso de envejecer y el ciclo otoñal del desgaste del tiempo que conlleva la maternidad.

Desde los versos 21 al 28 se relata el regreso al punto de partida, el cierre del ciclo, el retorno a la realidad y al rol tradicional de la mujer diseñado desde el patriarcado: a tu cocina, / a pintar con achiote⁴⁷ el vientre del metate⁴⁸, / a que lama la lengua del tizne⁴⁹ tu albo fustán⁵⁰, / a inflar con tus pulmones el globo-flama, / a que jurguen⁵¹ tus ojos los delgados dedos del humo, / a leer el chisporroteo en el revés del comal⁵², / a leer el crepitar del fuego”, todas funciones tradicionales del quehacer diario de las mujeres maya-yucatecas que requieren y conllevan una serie de habilidades y conocimientos ancestrales que no se aprenden en la escuela, sino en el seno de la familia. El autorretrato que se modela en estos versos es el de una mujer que tiene que compartir o moverse en muchas dimensiones en forma simultánea; en la educación formal escolar; la educación tradicional; la función reproductiva; la crianza y los trabajos habituales para el cuidado del grupo familiar en una atmósfera de bastante soledad.

La consumación del poema en los versos 29 al 34 afianza el arraigo a la cultura del fogón, un símbolo de lo más íntimo de la biografía, el espacio donde se puede leer el

⁴⁷ Achiote: (Bixa Orellana). Especie botánica arbórea de las regiones de México, Colombia, Ecuador, Venezuela y los Andes peruanos. De aquí se obtiene un polvo rojizo que es usado como especia en la gastronomía de los pueblos originarios.

⁴⁸ Metate: Mortero, generalmente de piedra, para moler granos.

⁴⁹ Tizne: Humo u hollín que se pega a los objetos que han estado puestos al fuego.

⁵⁰ Fustán: s.m. 1) Tela gruesa de algodón con pelo por una de sus caras. 2) AMER. Especie de refajo o de enaguas que utilizan las mujeres. RAE.

⁵¹ Jurgar: Mexicanismo que significa hurgar, remover, alborotar.

⁵² Comal: (Del Nahuatl comalli). Disco de barro o de metal que se utiliza para cocer tortillas de maíz o para tostar granos de café o de cacao. RAE.

alma de la identidad del sujeto Maya-Yucateca, donde resplandece el cosmos de la cultura a la que se pertenece. Donald Frishmann en “Espíritu-Materia-Palabra: Poesía indígena contemporánea de México” (2005) interpreta el símbolo del fogón como el punto de encuentro al que se regresa no necesariamente para quedarse en él sino como el lugar donde se recupera la esencia de la identidad. Frishmann dice:

In “Yan a bin xook”/ “Iras a la escuela,” Cuevas Cob señala que su destino está escrito debajo y dentro del fogón ancestral, aunque conviene que trascienda la costumbre y asista a la escuela. Creo que este retorno al hogar y al fogón no necesariamente señala un destino inflexible: la autora, aunque soltera, ha dejado su hogar materno para desarrollar más su capacidad profesional en la Ciudad de México; sin embargo, ella también volverá periódicamente al fogón simbólico, aunque quizás no con la misma constancia que sus antepasados. (38)

Con respecto al contexto literario en que se adscribe este texto es necesario mencionar algunos datos que contribuyen a enmarcar la obra de Cuevas Cob. El primero de ellos es indicar la relevancia que Valentina Vapnarsky le asigna a Cuevas Cob entre los escritores/as indígenas. Vapnarsky dice:

La literatura Indígena Contemporánea se inicia con cinco obras bilingües en lenguas maya, zapoteca del Istmo, tzotzil y totonaca. Los autores que inauguran esta serie son Briceida Cuevas Cob, originaria de Tepakán, Calkiní, Campeche, hablante de maya; Irma Pineda Santiago y Esteban Ríos Cruz, ambos de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, hablan zapoteco; Rupertha Bautista Vázquez, de Hueyzacatlán, hoy San Cristóbal de las Casas, Chiapas, hablante de tzotzil, y Manuel Espinosa Sainos, de Ixtepec, Puebla, que habla la lengua totonaca. Son cinco poetas jóvenes y reconocidos que han sabido fortalecer su lengua y su cultura a través del arte de la literatura. (11)

De igual relevancia es su participación activa en la promoción de la lengua maya-yucateca, no sólo por el hecho de incorporar su lengua en sus publicaciones, como otros poetas indígenas han hecho, sino además por la apertura de espacios que ella ha generado tanto en el trabajo de formación de poetas e intelectuales indígenas como en la difusión

del trabajo de sus pares. Cuevas Cob fue parte del grupo literario GÉNALÍ en 1992, participó activamente en el taller de poesía en lengua maya de la Casa de la Cultura de Calkiní coordinado por Waldemar Noh entre los años 1992-1994. Como asesora lingüística, estuvo involucrada entre los años 2005-2008 en el proyecto de elaboración y traducción al maya de material pedagógico escolar y educación de adultos de Campeche. Fue responsable del Programa de alfabetización indígena del 2008 al 2010, todos cargos y funciones de gran responsabilidad. En el campo literario fue fundadora de la Asociación de Escritores en Lenguas Indígenas de México (2010); en fin, su actividad ha trascendido aspectos importantes del desarrollo de la literatura indígena lo que le otorga un valor muy grande a su trabajo intelectual.

Una mirada parcial del entorno histórico en que la obra de Cuevas Cob se desarrolla nos puede ayudar a dimensionar mejor el valor de su trabajo. La región maya-yucateca ha sido afectada en las últimas décadas del siglo XX por grandes cambios económicos y culturales, siendo uno de ellos el denominado “proyecto maquilador del sur de México”, un mega proyecto del Estado mexicano que tiene su origen en el año 1984 y que de acuerdo a Luis Ramírez Carrillo en “Impacto de la globalización en los mayas yucatecos” (2006), significó la instalación en la zona de alrededor de 50 maquiladoras en el periodo de una década y que a partir de la crisis económica y devaluación del año 1995 se extendió hasta llegar en el año 2000 a 145 plantas. Mega proyectos que a partir del año 2004 fueron decreciendo por los efectos de la recesión y el dominio de la industria China en el mercado. ¿Cómo ha afectado esta transformación de la vida económica de los mayas de Yucatán? Ramírez dice,

Después de 20 años no se puede minimizar el impacto profundo de la maquila en las identidades laborales, y su capacidad de transformar a las y

los mayas en obreras y obreros, con el consiguiente avance hacia otros campos de la vida cotidiana y la modificación de las formas de vida tradicionales de la familia maya. (87)

Para Amada Rubio y María Teresa Castillo, en “Mujeres Mayas en Yucatán: experiencia participativa en una organización productiva” (2014) la incorporación de la presencia de mujeres en la industria de la maquila es una consecuencia del cambio y abandono de las políticas de desarrollo rural del Estado mexicano y el vuelco hacia una economía neoliberal que promueve “la industrialización del campo” política que se habría acentúa con el Tratado de Libre Comercio de América del Norte TLCN firmado en el año 1992 y puesto en vigencia el año 1994 y que como consecuencia produjo la conversión de las amas de casa en obreras de maquiladoras u otras industrias nacionales o multinacionales.

Desde la voz de las propias mujeres maya-yucatecas la perspectiva de los problemas más importantes para la comunidad son otros. Según el informe del colectivo Indignación: “Mujeres y Justicia en Yucatán: Náach Yano'on ¡que lejos estamos!” (2009) los obstáculos para superar las desigualdades y el empobrecimiento de las comunidades maya yucatecas son:

En Yucatán más de la mitad de la población, 59 por ciento es maya. Las mujeres mayas constituyen el 30 por ciento de la población total de la entidad. A la discriminación basada en el sexo, a la violación a los derechos de las mujeres se suma la discriminación por ser indígenas, sobre todo cuando acuden a instancias estatales, por ejemplo a los Ministerios Públicos, donde con frecuencia no se les garantiza ni siquiera el derecho a un interprete o traductor. (7)

Entre varios atropellos a la dignidad humana que afectan a las mujeres de Yucatán, este informe nos muestra descarnadamente el siguiente panorama: “La Secretaría de Salud de Yucatán (SSY) atendió el año pasado 800 casos de mujeres con

problemas de violencia familiar, de los cuales el 60 por ciento presentaron lesiones físicas” (9), “La Procuraduría de la Defensa del Menor y la Familia (Prodemefa) recibió el año pasado 1.839 denuncias de mujeres que fueron víctimas de violencia doméstica [con] 551 casos [en los que] se corroboró el maltrato”, “un promedio mensual de 56 mujeres son puestas a un paso de la muerte, víctimas de las agresiones físicas de esposos, amasios⁵³, novios, padres y hermanos”, “43 mil 156 mujeres casadas o unidas han sufrido violencia de extrema gravedad. De estas mujeres, el 58.7% ha requerido la atención médica o de intervención quirúrgica para superar los daños ocasionados debido a las agresiones” (10). En fin, la lista es larguísima y abrumadora.

En consecuencia, el autorretrato de Briceida Cuevas Cob, nos presenta las siguientes características: 1) El sujeto femenino se nos muestra tensionado por la exigencia de incorporación a la sociedad dominante por la vía de la aculturación que está representada por la escuela y por la necesidad de responder al rol femenino asignado por la tradición cultural maya-yucateca. 2) La decisión de optar por el fogón -o sea por su cultura de origen- exterioriza el deseo de construir desde ahí la imagen del Maya. De esta manera la “educación” formal se transforma en un recurso para fortalecer y mejorar la posición del intelectual maya en dos dimensiones: ganar terreno en el mundo académico y cultural global y aprovechar de transmitir las demandas del mundo maya desde la poesía y la negociación por mayores espacios de consolidación de la cultura propia. 3) El uso del bilingüismo y del poner el idioma maya-yucateco en un lugar destacado es una estrategia similar a las usadas por Sam Colop y Elicura Chihuilaf con lo que se puede establecer un puente entre estos tres escritores. 4) En Cuevas Cob la sencillez es

⁵³ Amasio, sia. (Del lat. amasía, f. de amasíus). 1. m. y f. querido.

sinónimo de complejidad. Explico, las imágenes que usa para influir en el lector son generalmente objetos de uso común como las piedras, los leños ardiendo, el molcajete, etc, pero el contenido que simbolizan es complejo y generalmente posibilita múltiples interpretaciones. De esta manera la exposición del autorretrato es la de una sujeto sofisticada que habla en palabras y metáforas sencillas, casi pedagógicas, pero que muestran una enorme riqueza y cuidado en el uso del lenguaje. 5) La metáfora del espejo, alma-invocación y resplandor de la cultura, nos indica una característica sustancial del rostro de Cuevas Cob: la de ser portadora de una voz colectiva, algo que al parecer es una constante en la literatura indígena contemporánea. 6) El autorretrato de Cuevas Cob expone lo femenino como una fuerza que produce la vida y la renovación de todo lo que le circunda y como fuente de sabiduría. En este sentido lo “tradicional” no es necesariamente negativo, ni totalmente conservador, sino que es fuente de conocimiento ancestral y un poder que se debe comunicar y compartir. Por ejemplo: La actitud rebelde se neutraliza con el deseo de preservación de la cultura, pero se potencia con la autonomía con que ella dispone de los elementos con los que trabaja, en especial con el uso agudo de la palabra. 7) El rol multifuncional de la mujer-escritora-activista-académica-educadora-lider, es también una característica no exclusiva de Cuevas Cob, pero que al ponerse en el contexto de una sociedad inmensamente patriarcal y abusiva con las mujeres aumenta su valía como persona y escritora.

Natalia Toledo Paz

Natalia Toledo Paz pertenece a la nación Zapoteca, México. Nació en Juchitán, Oaxaca, en el año 1967. Sus orígenes literarios se remontan a la Escuela General de

Escritores de México, SOGEM donde forjó su formación como escritora. Ha publicado en poesía: *Paraíso de fisuras* (1992); *Mujeres de sol, mujeres de oro* (2002); *Flor de pantano: antología personal* (2002); *Guie' Yaase': Olivo Negro* (2005). En cuentos: *La Muerte Pies Ligeros: Guendaguti Née Sisi* (2005) y *El Conejo y el coyote* (2008). Ha sido incluída en diversas antologías tales como: *Las divinas mutantes* (1996) de Aurora Mayra Saavedra; *Antología de poetas de Tierra Adentro* (1997) de Thelma Nava; *Toledo: la línea metafórica* (1998) de Miguel Flores; *Guie' sti' diidxazá, La flor de la palabra* (1999) de Víctor de la Cruz; *Juchitán- Mexikos stad der fraun* (2000) de Verónika Bennholdt- Thomsen; *Reversible Monuments, Contemporary Mexican Poetry* (2002) por Mónica de la Torre y Michael Wieggers; *La voz profunda* (2004) de Carlos Montemayor, Jacinto Arias; *Words of the True Peoples: Palabras de los Seres Verdaderos* (2005) de Carlos Montemayor y Donald Frischmann, y *Hago de voz un cuerpo* (2007) de María Baranda, entre otras. El año 2004 obtuvo el premio Nezahualcóyotl de poesía por su libro *Guie' Yaase': Olivo Negro* (2005). Ha participado en festivales nacionales e internacionales de Poesía en Argentina, Colombia, Venezuela, Cuba, Estados Unidos, Canadá, Inglaterra y Francia.

La oralitura zapoteca contemporánea tiene bases sólidas que sustentan la tradición literaria de esta nación. Evidencia de esto la encontramos en Arturo Jiménez, en “Un hito, el resurgimiento de la literatura indígena” (2001), un artículo que en su interior incluye una entrevista a Carlos Montemayor donde dice,

Ahora, por vez primera, miembros de esas comunidades escriben en sus lenguas, escriben de sí mismos, para sí mismos. Ahí tenemos la voz que no hemos querido oír. Este es un cambio fundamental, porque ya no necesitamos estar imaginándonos la voz: ahora podemos oírla directamente, ahí está ese mundo. Y esto nos dará, de manera paulatina, una nueva visión del país. [y más adelante agrega] Entre los zapotecos

están Macario Matus, Francisco de la Cruz, Irma Pineda, Jorge Magariño y Natalia Toledo. Con Rosendo Pineda, Andrés Henestrosa, Pancho Nácar o Gabriel López Chiñas, los zapotecos tienen más de un siglo escribiendo en su lengua materna y en español.

Actualmente, Toledo Paz vive en Juchitán, Oaxaca pero también pasa temporadas en Ciudad de México por lo que el contacto con su raíz Zapoteca de Juchitán sigue siendo un ancla muy fuerte. En esto, no se diferencia de muchos indígenas que tienen a veces que abandonar sus lugares de origen para buscar una mejor educación formal, o en otros casos [no el de Toledo] para huir de la violencia o la falta de expectativas y sustentabilidad económica. También es común que los intelectuales indígenas por las exigencias de su trabajo tienen que viajar ya sea dentro del país o alrededor del mundo. Con ello la nostalgia por lo que se deja atrás es algo que les acompaña para siempre, lo que provoca una tensión entre las raíces culturales y lo nuevo que necesariamente se refleja en lo que se escribe. El autorretrato que define Toledo Paz se enriquece cuando conocemos su propia percepción sobre su cultura. Esto se puede evidenciar en la entrevista que ella concedió al Diario de Xalapa en el 2008 donde dice:

A los zapotecas les gusta mucho escribir y pintar, no sé si nos lo da la lengua, que es muy metafórica; podemos ver en una tela lo que se está diciendo, usamos muchas metáforas para decir las cosas, entonces estás dibujando con la palabra todo el tiempo, además con música, porque tiene muchos registros.

Culturalmente estamos bien, pero económicamente siempre ha sido un pueblo muy autosuficiente gracias a una economía interna donde cada quien adquiere lo que consume a partir de lo que produce [...] Es un lugar muy vital, con mucha energía, mucha enjundia, un gusto increíble por vivir.

Yo necesito de esos momentos, no es necesariamente tranquilidad, pero si ver el Sol en las paredes, como mi abuela, que leía el tiempo, las nubes, [y] era una gran lectora de la naturaleza, aunque no sabía leer. Vivir todo esto me devuelve una energía.

De esta entrevista quisiera rescatar algunos aspectos que me parecen interesantes, en primer lugar la trascendencia que Toledo Paz concede a conceptos que provienen del arte, la literatura y la música, la presencia de una polifonía estética que se nutre no sólo de los elementos del lenguaje literario, sino que además de las herramientas y recursos retóricos y discursivos que provienen de otras tradiciones culturales. Para Toledo Paz no hay una frontera o un punto divisorio entre estas disciplinas, pues ella tiene la experiencia de haber crecido y trabajado con su padre Francisco Toledo, un destacado pintor Juchiteco con quién incluso han trabajado juntos en algunos de sus libros de cuentos ilustrados por el padre y también por la influencia de su madre Olga de Paz fabricadora de hamacas artesanales de quienes ha heredado su pasión por la artesanía, la joyería y el diseño de ropas. En segundo lugar, hay que destacar el orgullo por la autonomía cultural y económica del pueblo zapoteco que produce en Toledo Paz una energía vital extraordinaria y en tercer lugar, subrayar la visión amplia sobre la literatura que aflora en la admiración de la escritora por su abuela, quien a pesar de ser analfabeta, comprende en profundidad los signos de la madre tierra y es capaz de leer el sol en las paredes y en la naturaleza.

El acento en la autonomía también encuentra evidencia en las propias palabras de Toledo Paz cuando ella, al ser entrevistada por Raga R. Arteaga en “Entrevista a Natalia Toledo” (2013) se explaya sobre las siguientes preguntas: ¿Es la poesía una actividad de tiempo completo para ti? ¿significa la fuente de tus mejores momentos de tu vida? a las que Toledo Paz responde:

A veces sí, pero lo que he constatado a través del tiempo es que lo que más amo hacer es escribir y cada [vez] que me paro en algún lugar del mundo a leer mis poemas en zapoteco siento que mi vida tiene sentido, aunque mucho de mi tiempo lo he dedicado a otras actividades; yo como

las juchitecas, si no es tiempo de mango, vendo pescado. Eso lo aprendí de las mujeres de mi casa, y, como odio los trabajos formales que exigen un horario, tengo que inventar que hacer. Diseño joyería y huipiles, y también me he dedicado a la cocina tradicional del istmo. Durante muchos años abrí mi casa para vender comida los viernes por la noche.

La conexión que aquí se aprecia entre el oficio de escribir, la supervivencia y la ausencia de queja por tener que ejercer múltiples trabajos para vivir, no representan obstáculos para Toledo Paz en su afán de hacer lo que más le agrada: el leer sus poemas en zapoteco como acto de comunicación con el universo de imágenes y verbos que la ligan a su pueblo. Esta conexión es lo que nutre su poesía. De otra forma no podría darle a los objetos la fuerza poética que ella les impone. A continuación les presentaré un poema que pienso ilustra algunas características del autorretrato de Toledo Paz. El poema se encuentra publicado en su libro *Guie' Yaase': Olivo Negro* (2005).

Ni guicaa T. S. Elliot

Ndaani' batanaya' gule jmá guie' naxiñá' rini
ziula' ne sicarú,
qui zanda gusiaanda' dxiibi guxhanécabe naa guirá
ni gule niá'.
Guzaya' xadxí ne batanaya'
bitiide' guidilade' ra dxá' beñe
ne ndaani' guielua' bidxá yuxi nuí.
Gula' quicabe láya' Mudubina
puti' gule' luguíá nisa.
Guriá yaachi naxí gudó yaa' ti beenda' cayacaxiñi' naa
ne guca' Tiresias biníte' guielua',
qui niquiñe' guni' xhí' ora guzaya' stube ndaani' ca dxí ma gusi.
¿Guná nga ni bisanané binniguenda laanu?, ¿xí yuxi guie
bisaananécabe laanu?
Ca xiiñe' zutiipica' diidxa' guní' jñiaaca' ne zazarendaca'
sica ti mani' ripapa ndaani' guí' xhi', ne guiruti zanna tu laaca'.
Guirá beeu nuá' neza guete'
balaaga riza lú nisa cá tini, ni rini' xcaanda' guielua' pe'pe' yaase'.
Zabigueta' zigucaaxiee xquidxe',
ziguyaa xtube xa' na' ti baca' nda' ziña,
chupa bladu' guendaró ziaa' zitagua'.

Zadide' laaga' neza luguiaa, ni bi yooxho' qui zucueeza naa, zindaaya' ra
nuu jñiaa biida' ante guiruche guirá beleguí.
Zaca' xti bieque xa badudxaapa' huiini'
ni riba' quicabe guie' bacuá íque laga,
xa ba'du' ruuna niidxi sti guie'
zabigueta' xquidxe' ziaa' si gusianda' guie lúa'.

Para T. S. Elliot

De mis manos crecieron flores rojas
largas y hermosas,
cómo olvidar el miedo con que fui despojada.
Caminé con las manos
y metí mi cuerpo donde había lodo
mis ojos se llenaron de arena fina.
Me llamaron la niña de los nenúfares
porque mi raíz era la superficie del agua.
Pero también fui mordida por una culebra
apareándose en el estero
y quedé ciega, fui Tiresias que recorrió sin
báculo su historia.
¿Cuáles son las raíces que prenden, qué ramas
brotan de estos cascajos?
tal vez soy la última rama que hablará zapoteco
mis hijos tendrán que silbar su idioma
y serán aves sin casa en la jungla del olvido.
En todas las estaciones estoy en el sur
barco herrumbrado que sueñan mis ojos
de jicaco negro:
a oler mi tierra iré, a bailar un son bajo
una enramada sin gente,
a comer dos cosas iré.
Cruzaré la plaza, el Norte no me detendrá, llegaré a tiempo
para abrazar a mi abuela ante que caiga la última estrella.
Volveré a ser la niña que porta en su párpado derecho
un pétalo amarillo,
la niña que llora leche de flores,
a sanar mis ojos iré. (132-135)

He escogido este poema de Toledo Paz porque en él se explicitan algunas peculiaridades de la poesía indígena contemporánea que se pueden ver en varios escritores de estos periodos. Una de estas es la incorporación de íconos culturales

“ajenos” con los que se entra en una relación dialógica trascendiendo de esta manera las barreras culturales. La dedicatoria de este poema “Para T.S. Elliot”, (Thomas Stearns Elliot 1888-1965) el poeta y profesor de filosofía anglo-estadounidense autor de *The waste land* / *La tierra baldía* (1922) y otras grandes obras, trasluce esta característica que podemos encontrar en otros poetas indígenas de las Américas como Jaime Huenún (Mapuche), Odi González (Quechua) o Mardonio Carballo (Náhuatl), por nombrar a algunos. Con la incorporación de estos íconos culturales como T.S Elliot el escritor indígena contemporáneo nos demuestra su inserción en realidades múltiples; el tránsito por una transculturación limitada o controlada; una especie de señal de flexibilidad cultural y concepción de que en la re-escritura de la propia cultura hay espacio para el diálogo con otras culturas e influencias.

El diálogo con *The waste land* / *La tierra baldía* de T.S. Elliot se evidencia en todo el poema, un diálogo de forma y contenido. Las imágenes se confunden y entrelazan. Por ejemplo, pareciera ser que el simbolismo de Eliot entusiasma a Toledo Paz o quizás simplemente la perspectiva de Elliot de la poesía concuerda con la perspectiva de la poesía que ella ha recibido de su raíz indígena donde las imágenes afloran sin necesidad de invocarlas. Harold Alvarado Tenorio escribiendo sobre el simbolismo en “T.S. Eliot: poeta de entreguerras” (2005) dice,

[Para] los simbolistas, la totalidad de la realidad empírica es la imagen de un mundo de ideas solo asible mediante las correspondencias que el símbolo establece entre los objetos; imágenes que pueden evocar las ideas que representan, así sean distantes entre sí. El simbolismo supone que siendo imposible expresar algo válido sobre la realidad, usando la conciencia, el lenguaje puede descubrir, dando paso a la iniciativa de las palabras automáticamente, relaciones entre ellas. (10)

Un ejemplo de esta perspectiva simbolista en Toledo Paz lo podemos notar en la evocación del mundo de la infancia, como se puede observar en los versos 1 y 2 donde la correspondencia entre las manos y las flores hace que florezca el símbolo del poder de la vida: “De mis manos crecieron flores rojas / largas hermosas”.

Poesía de la nostalgia es la que resplandece en los versos 3 al 6 cuando el hablante lírico acude a la memoria: “cómo olvidar el miedo con que fui despojada. / Caminé con las manos / y metí mi cuerpo donde había lodo / mis ojos se llenaron de arena fina.” Memoria que le permite a la hablante lírica hablar de la realidad de la infancia de Natalia Toledo con su nostalgia de la casa, con sus miedos y también con la libertad de ser en ese mundo.

La imagen poética de una niña convertida en una planta acuática cuya raíz crece en la superficie del agua nos muestra la capacidad de flotar en el lago de la memoria de la niñez sin temor a perderse en las profundidades de ese tiempo pasado. La hablante lírica aquí recibe sin cuestionamientos el mote de “niña de los nenúfares” como si estuviera frente a un rito de iniciación en el arte de nombrar y de describir. La transformación de una niña a una mujer que se da por la mordida de una culebra que estaba reproduciéndose en el estero y las consecuencias de esa mordida que la transforma en el personaje mitológico de Tiresias nos transporta al diálogo intertextual con el adivino ciego de la mitología latina de Ovidio (años 43 a.C – 17 d.C) que se encuentra en *Metamorfosis* (escrito el año 8 d.C) un texto que narra los mitos de origen de la cultura latina, en particular donde Tiresias, quien ha sido hombre y mujer y luego hombre por la acción de su báculo es castigado por Juno, quien le priva de la visión, pero que en compensación le da el poder de ver el futuro.

Tiresias

Y mientras estas cosas por las tierras, según fatal ley, pasan,
y seguros del dos veces nacido están los paños de cuña, de Baco,
por azar que Júpiter, recuerdan, disipado él por el néctar, sus cuidados
había apartado graves, y con la desocupada Juno agitaba
remisos juegos, y: «Mayor el vuestro en efecto es,
que el que toca a los varones», dijo, «el placer».
Ella lo niega; les pareció bien cuál fuera la sentencia preguntar
del docto Tiresias: Venus para él era, una y otra, conocida,
pues de unas grandes serpientes, uniéndose en la verde
espesura, sus dos cuerpos a golpe de su báculo había violentado,
y, de varón, cosa admirable, hecho hembra, siete
otoños pasó; al octavo de nuevo las mismas
vio y: «Es si tanta la potencia de vuestra llaga»,
dijo, «que de su autor la suerte en lo contrario mude:
ahora también os heriré». Golpeadas las culebras mismas,
su forma anterior regresa y nativa vuelve su imagen.
El árbitro este, pues, tomado sobre la lid jocosa,
las palabras de Júpiter afirma; más gravemente la Saturnia de lo justo,
y no en razón de la materia, cuéntase que se dolió,
y de su juez con una eterna noche dañó las luces.
Mas el padre omnipotente -puesto que no es lícito vanos a ningún
dios los hechos hacer de un dios-, por la luz arrebatada,
saber el futuro le dio y un castigo alivió con un honor. (63)

De esta manera, la lectura de los versos 11 Y 12 de Toledo Paz: “y quedé ciega, / fui Tiresias que recorrió sin / báculo su historia.” nos induce a pensar que la ceguera tiene un sentido positivo, el de poder tener la llave de acceso al mundo del futuro, donde lo masculino y lo femenino conviven, donde distintas concepciones de mundo pueden convivir o encontrar puntos de relación.

La intertextualidad se evidencia con igual fuerza al comparar los versos 20 y 21 de Elliot en el poema “El entierro de los muertos” de *La Tierra Baldía*, con los versos 13 y 14 de la segunda estrofa de Toledo Paz. Veamos:

Los versos de Elliot,

¿Qué raíces arraigan, cuáles ramas crecen
de estos escombros de piedra? (53)

Los de Toledo Paz,

¿Cuáles son las raíces que prenden, qué ramas
brotan de estos cascajos? (134)

Toledo Paz en una entrevista concedida a Eva Castañeda Barrera en “Entrevista con Natalia Toledo” (2014) profundiza sobre esta influencia de Eliot en su poesía y aprovecha de explicar un rasgo característico de su autorretrato, su perspectiva de que la poesía indígena no debe aislarse de otras concepciones poéticas y de otros saberes.

Toledo Paz dice:

Me asumo como una poeta bilingüe y no podemos negar nuestra educación occidental. Lo que tenía que saber sobre la oralidad, sobre el conocimiento zapoteca me lo enseñaron en mi casa, en el campo, en el patio, en la cocina; todo esto me lo transmitieron mi mamá, mi abuela, mis tíos, la misma comunidad; pero después, cuando fui a la escuela, me acerqué a los libros y [ahí] aparecen tus intereses, tus riesgos, tus pasiones, cosas que vas descubriendo conforme vas creciendo y caminando en la vida, [cuando] vas descubriendo lecturas. Por ejemplo me gustó mucho el poema de *Tierra Baldía* de T.S. Eliot porque me rascó, me hizo esta pregunta de “Cuáles son las hojas que prenden, qué ramas brotan de estos cascajos”, dice Eliot en su poema. Por eso meto esa línea, y aparte porque en el poema T.S Eliot habla de Tiresias, y yo creo que la poesía contemporánea indígena no tiene por qué renunciar a absolutamente nada, todo participa en tu vida, todo te influye. Como alguien dijo, “nada me es ajeno”: ni la cultura griega ni ninguna otra, además de que las hemos leído, afortunadamente como poeta he tratado de leer a los clásicos y lo que se escribe ahora. Trato de integrar las cosas que a mí me interesan, las cosas que a mí me llevan a reflexionar; no dejo de hablar de lo que siento. Por ejemplo, en el poema *Para T.S Eliot* hablo de ese sentimiento de pérdida y de la necesidad de recuperarlo que finalmente de eso trata mi poesía.

Los versos 15 al 29 nos muestran precisamente ese sentimiento de pérdida del que Natalia Toledo habla en su entrevista, un pesar que es también una manifestación de preocupación de la hablante lírica por un conjunto de amenazas que pueden afectar la supervivencia de los suyos. Estas inquietudes son: la pérdida del idioma natal; el deseo de que los que vienen detrás puedan seguir tarareando el sonido de la lengua zapoteca; la

percepción angustiosa de que es posible que ella represente el último eslabón de su linaje; la pesadumbre por la posibilidad del olvido de la cultura zapoteca que se representa en el símbolo del reemplazo de la casa por la escuela. Todas estas angustias son parte del autorretrato de Toledo Paz. Por consecuencia estas preocupaciones representan la función del poeta de dar a conocer al lector el estado de situación de su pueblo y la tarea de corregir esas tendencias que atentan contra la supervivencia del pueblo.

Finalmente, en los versos 30 al 41 podemos descubrir que el viaje de la hablante lírica concluye en el punto de partida cerrando el ciclo en el regreso a la niñez como expresión inequívoca de lealtad con el universo que nunca se ha abandonado. De esta manera, el mundo del sur de México [Juchitán] –que a través del sueño utópico se estampa en la poesía– triunfa definitivamente con el regreso de la hija pródiga al vientre de su madre tierra. “En todas las estaciones estoy en el sur / barco herrumbrado que sueñan mis ojos / de jicaro negro: / a oler mi tierra iré, a bailar un son bajo / una enramada sin gente, / a comer dos cosas iré.” Nada puede detener el regreso al lugar donde se originan las imágenes más poderosas, donde la historia personal y colectiva tiene un sentido, algo que se declara en la imagen de la abuela y en la urgencia de llegar a ella para presenciar sus últimos días: “Cruzaré la plaza, el Norte no me detendrá, llegaré a tiempo / para abrazar a mi abuela ante que caiga la última estrella.” He aquí el cordón umbilical con el pasado al que se torna para sanar y retomar la niñez que la cultura dominante no ha podido absorber del todo: “Cruzaré la plaza, el Norte no me detendrá, llegaré a tiempo / para abrazar a mi abuela ante que caiga la última estrella. / Volveré a ser la niña que porta en su párpado derecho / un pétalo amarillo, / la niña que llora leche de flores, / a sanar mis ojos iré.

Para cerrar el autorretrato de Toledo Paz expondré algunas características de la cultura zapoteca y seguidamente entregaré información relativa a la situación política y social en temas que afectan la vida de este pueblo. Margarita Dalton Palomo, en *Mujeres: género e identidad en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca* (2010) señala que la cultura zapoteca destaca por “su creatividad, inteligencia, capacidad de socializar y compartir la vida en las ceremonias religiosas, en sus creencias de lo sagrado, en el mercado y en la política” (87). Dalton destaca además la unión y fuerza de los zapotecos que les ha permitido triunfar en la lucha por mantener sus creencias y valores y que ha posibilitado “el desarrollo y la expansión de la cultura zapoteca”(88). Uno de los aspectos más apreciados de esta cultura es el rol de la mujer en la familia y en la economía local que para Dalton se debe a los siguientes causas:

[...] el comercio, la forma dúctil del trato social, el ejercicio de una cultura donde si bien el comercio es importante, también lo es el apoyo mutuo y la creación de redes y vínculos amistosos familiares y de compadrazgo; no siempre considerando al dinero como el único medio de intercambio, sino muchas veces utilizando modos múltiples de comercio: trueque, servicios personales como mano de vuelta, guelaguetza, compasión y el refrán de “hoy por ti, mañana por mí” cobran vigencia cotidianamente en el Istmo, como la actitud de dar y recibir que tiene un peso importante en las relaciones interétnicas. (89)

Otras características culturales notadas por Dalton son la defensa y uso de la lengua materna y la capacidad de incorporar otras culturas sin perjudicar la propia. Según Dalton los Zapotecas usan el *díidxa záa* [la lengua] como un *vehículo de resistencia cultural* que no se traduce necesariamente en un rechazo de la cultura dominante, característica que ya hemos evidenciado en el poema de Toledo Paz. Según Clare Sullivan en “The state of zapotec poetry: can poetry save an endangered culture?” (2012) los zapotecos no sólo han sabido resguardar el uso de la lengua *díidxa záa* dentro del

Istmo de Tehuantepec [que en la actualidad es hablado por 70.000 a 100.000 personas], sino que además han sabido mantener el idioma fuera de sus “fronteras”. Este es el caso de los que por diversas razones han emigrado a Ciudad de México, ya sea a radicarse o por temporadas [como es el caso de Toledo Paz]. Sullivan cita como ejemplo a una serie de poetas del siglo XIX que viviendo en Ciudad de México continuaron escribiendo en su lengua y manteniendo su cultura: “Enrique Liekens Cerqueda (1882-1978) Andrés Henestrosa (1906-2008), Pancho Nácar (1909-63), Gabriel López Chiñas (1911-83), and Nazario Chacón Pineda (1916-94)” (43) y también a poetas actuales como Irma Pineda, Natalia Toledo y Macario Matus que han mantenido y fortalecido este sello de la cultura zapoteca.

La capacidad de absorber e incorporar elementos externos a la cultura propia, sin que estos debiliten los rasgos más significativos de su cultura, es lo que ha permitido la supervivencia del pueblo zapoteco por miles de años sin que sea afectada su identidad en forma significativa. Esto se puede apreciar en el ámbito de la producción cultural donde la colaboración con otros genera apoyos, solidaridad y encuentro entre culturas. Por ejemplo, Dalton sostiene que a través de la Casa de la Cultura de Juchitán y otras, los zapotecas han favorecido por un lado el mantenimiento y crecimiento de la cultura propia y por otro, el contacto con artistas e intelectuales del mundo entero que se han interesado por la riqueza y diversidad cultural de este pueblo.

En el ámbito político social es oportuno decir que los zapotecos tienen una larga tradición de lucha. Según Isabel Altamirano-Jiménez en *Indigenous encounters with neoliberalism: place, women, and the environment in Canada and Mexico* (2013) los zapotecos han resistido a diferentes tipos de colonialismo, entre los que ella menciona la

lucha contra la expansión de los Mexicanos, a quienes derrotaron estableciendo alianzas con los españoles. En el siglo XVII a pesar de la imposición del modelo de cabildos, la religión y la afectación profunda de la economía colonial en sus vidas, mantuvieron relaciones de intercambio en todo sentido con los españoles, pero además, se las arreglaron para mantener cierta autonomía económica para sus comunidades. Sin embargo esta relación empeoró cuando ellos percibieron que el sistema de justicia español no les favorecía, lo que provocó una serie de rebeliones como la de Tehuantepec en 1660 y la de 1715 cuando aliados con los Huaves⁵⁴ y Zoques⁵⁵ reclamaron por la recuperación de sus tierras y las minas de sal. De la historia reciente Altamirano-Jiménez destaca la lucha por el reconocimiento legal del derecho a elegir las autoridades locales y otras demandas que se transformaron en ley entre los años 1995 y 1998. Sobre la importancia de estas reformas Altamirano-Jiménez dice:

Since this law was passed at least 412 out of 570 indigenous municipalities have decided to be ruled by their traditional normative systems, and none has returned to the multiparty electoral process [...] The sixty-three articles of the law deal with matters such as general provisions defining Indigenous peoples and communities, autonomy, culture and education, internal normative systems, the rights of Indigenous women, and the right of communities to determine their membership criteria according to their own customs. (188)

Sobre la supuesta prevalencia de una sociedad matriarcal muy poderosa, Altamirano-Jiménez expresa sus dudas indicando que hay muy pocas excepciones de mujeres que han podido ejercer un liderazgo en la política o en movimientos de base aduciendo un sesgo de romanticismo en esta percepción del rol de la mujer en la sociedad

⁵⁴ Pueblo originario de la costa del pacífico del Istmo de Tehuantepec.

⁵⁵ Pueblo originario que habitó inicialmente el territorio de Chiapas y el Istmo de Tehuantepec y que luego de sucesivas invasiones (españoles, criollos) fue fragmentado y reducido en su población. Actualmente viven entre Chiapas, Tabasco, Oaxaca y Veracruz.

zapoteca. Para Altamirano-Jiménez esta imagen de un matriarcado *fuerte* oculta o silencia las desigualdades que aún existen entre hombres y mujeres en la sociedad zapoteca y sostiene además que mientras por un lado la mujer zapoteca domina la economía familiar y los mercados regionales, por otro se presenta la cara opuesta donde: “discriminatory practices are concealed by construction of the female subject as victim, who is helpless and who needs outside intervention”(199).

Actualmente, el Istmo de Tehuantepec está siendo afectado por intereses económicos de grandes corporaciones transnacionales españolas en el campo de la energía eólica como Gas Natural FENOSA, Iberdrola, Gamesa, Acciona, Renovalia y Preneal apoyados el BBVA y el Banco Santander⁵⁶, 28 megaproyectos de los cuales sólo 6 beneficiarán el abastecimiento de energía para la red pública y 22 de ellos (78%) a las empresas transnacionales y el sector privado. Esto ha generado división entre las organizaciones indígenas, principalmente entre la COCEI (Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo) que es una coalición que en un principio lideró grandes cambios políticos desde la década de los ochenta, pero que ha decaído en su influencia debido a su distanciamiento con las demandas de algunas organizaciones indígenas. Según Howard B. Campbell y Martha Tappan en “La COCEI: cultura y etnicidad politizadas en el Istmo de Tehuantepec” (1989) esta organización “ganó fuerza irónicamente a partir de los numerosos partidarios suyos que fueron muertos y heridos, víctimas de la policía, de pelotones militares y de “matones”; lo cual creó mártires y aumentó el desafuero hacia los abusos de poder del PRI” (251) e incluso lograron neutralizar el poder y el abuso de PRI (Partido Revolucionario Institucional). Sin embargo, la COCEI en la actualidad se

⁵⁶ En: “Istmo de Tehuantepec: El coste de las «energías limpias» para los pueblos indígenas”. Coordinación por los Derechos de los Pueblos Indígenas CODPI.org. <http://www.codpi.org/>

encuentra en conflicto con los indígenas agrupados en el Movimiento Alternativo del Istmo y la Asamblea de Pueblos Indígenas el Istmo en Defensa de la Tierra y el Territorio quienes han demandado mayor participación en las decisiones que les afectan, especialmente las que conciernen al desarrollo de políticas públicas y el rechazo a la instalación de corporaciones transnacionales en su territorio.

Natalia Toledo Paz no es ajena a estas realidades como se puede observar en sus opiniones vertidas en un reciente programa de televisión Tkiotv, “RompeVIENTO” (2013) conducido por el poeta y comunicador social Mardonio Carballo, donde la escritora asume el tema de la presencia de las multinacionales como una situación que afecta a los zapotecas y donde defiende el rol de la poesía y la defensa de la lengua como herramientas para la defensa del territorio, y como un arma que permite mantener al pueblo unido frente a las arremetidas de las grandes corporaciones y el gobierno federal. Refiriéndose a estos temas Toledo Paz dice,

Sobre la importancia de la lengua:

[...] A partir de nuestra necesidad de crear nuevos lectores en zapoteco, de preocuparnos al ver la situación de cómo el español está ganándole espacio al zapoteco en Juchitán, en uno de los lugares se supone o la gente tiene idea de que somos muy aguerridos, muy defensores de nuestra lengua, pues los números no lo revelan y no arrojan ese sentimiento. De 125.000 hablantes en el Istmo ahorita hay 75.000 en todo el Istmo...es muy poco, y mi barrio por ejemplo que es la séptima sección que es uno de los barrios donde siempre se ha hablado zapoteco, mi abuela por ejemplo es de ahí, mi mamá y yo también, pero mi abuela era monolingüe. ¡Ahorita ya no!, hay puros chavos que le llaman hablantes pasivos, que entienden pero no hablan o te contestan en español.

Sobre la importancia de cambiar esta realidad y la apertura a otros saberes:

[...] Nuestra preocupación era esa, crear un taller donde se enseñara la lecto escritura, para que también sean escribir y leer en nuestro idioma pues, porque la mayoría es analfabeta en el propio idioma y entonces hacemos poemas y vemos los géneros propios del zapoteco, utilizo

algunos ejemplos de los escritores de los antiguos, pero también de los contemporáneos y también de ustedes, de los escritores en otras lenguas que tienen definiciones de la poesía, cómo miran la poesía. El trabajo que han hecho me sirve para hacer traducciones, para conseguir las metáforas, para enseñarles la belleza de la palabra.

Sobre la enseñanza de la literatura en tiempos de resistencia a la globalización:

Nos fuimos a Guichiró, a Montegrande, que es una agencia de Juchitán donde ahorita hay una resistencia muy importante para esta lucha de la imposición de la energía eólica, que es todo coplejísimo y ahorita está a todo lo que da en el Istmo. Pero este pueblo dijo ¡no! y ¡no! es ¡no!, y ¡no a los partidos! y ¡no! a un montón de cosas y ellos solicitaron el taller [de poesía] y acudimos con mucho gusto porque ahí no dejan entrar a nadie. Nosotros entramos felices con la literatura, con la palabra [...] nosotros no tenemos armas ni venimos a hacer daño, venimos a compartir lo que sabemos, pero también a ver que aprendemos de ustedes. Pues ahí es todo un reto, porque fíjate que los niños prácticamente no hablan casi español. Y entonces ¿cómo enseñas la palabra metáfora, las figuras retóricas, o los ejemplos como dice Borges: “vete al asunto”, para qué les digo Ay la metáfora es tal cosa y sirve como sustantivo y otro y crear otra imagen...!no, díme una!, entonces hemos estado trabajando así pero en Zapoteco, todas las dos horas, entonces acabamos con la cabeza hirviendo, pero ahora sí estoy usando mis dos hemisferios, el de la música y el de la palabra.

En conclusión, el autorretrato de Natalia Toledo posee las siguientes características: 1) El sujeto indígena zapoteca es presentado como un ente que posee una cultura rica donde el lenguaje poético, el arte y la música son parte fundamental de la vida cotidiana. Un aspecto del cual el pueblo zapoteco se siente orgulloso y que en este caso obedece a una tradición o impronta familiar. 2) El poder escuchar e interpretar el lenguaje de la naturaleza del sujeto indígena es percibido como un rasgo positivo de la cultura y como una forma de sabiduría igualable al dominio de una lengua. 3) La capacidad de dialogar con otras culturas y aprender de otros sistemas de conocimiento, como el mestizo u europeo, no tiene una connotación negativa *per se*. No hay temor en usar artefactos, o productos provenientes de otras culturas en tanto estén supeditados a la

cultura propia. En este sentido, se puede argumentar que la incorporación de recursos retóricos o de discurso de otras tradiciones culturales es aceptada siempre y cuando exista un balance y un diálogo explícito o implícito entre discursos, lo que indica un sistema de transculturación limitada. 4) La multifuncionalidad del sujeto indígena aparece como una faceta positiva que tiene relación estrecha con la capacidad de supervivencia de la cultura. 5) El sujeto indígena se muestra respetuoso de los ciclos vitales. El uso de la forma de contar en forma de historia circular refuerza este respeto y conciencia de que somos seres que regresamos a la infancia constantemente, para beber desde allí el germen de nuestra identidad. 6) Entre muchas funciones o roles del poeta el oficio contiene la tarea de velar por los valores del pueblo al que se pertenece y el de servir de oráculo y guardián del idioma en situaciones de pérdida de la cultura, identidad y territorio. El idioma zapoteco es presentado además como el punto de unión para resistir el colonialismo del Estado mexicano y las corporaciones transnacionales. 7) La emergencia de escribir no está solamente relacionada al impulso de la inspiración poética sino además a la urgencia de resistir a la cultura dominante, especialmente en los temas de la pérdida progresiva de la lengua y el poder de decisión en temas económicos, políticos, sociales o culturales que afectan la vida de las comunidades zapotecas. 8) La figura del poeta se muestra como la de uno/a vinculado/a estrechamente a las demandas del pueblo zapoteca. Se escribe desde el seno del pueblo o no se escribe, pareciera ser el mensaje de Natalia Toledo.

CAPITULO V

CONCLUSIONES

Cuando inicié esta disertación, me propuse caracterizar el desarrollo de la literatura indígena desde fines del siglo veinte hasta el presente siglo. Para cumplir con este propósito escogí a seis poetas que se reconocen como pertenecientes a una etnia o nación indígena de las Américas. Al momento de comenzar la investigación, estos escritores presentaban un discurso con algunos componentes unificadores tales como: la adherencia a una cosmovisión indígena determinada, la exigencia en el discurso de un diálogo intercultural, el respeto por los pueblos originarios y el derecho a la autonomía. Además sostuve que estas características no sólo reflejan la agenda de los pueblos indígenas que representan sino además su interacción con las culturas y sociedades dominantes. Todo esto, dentro del contexto de sus luchas de resistencia donde ellos han logrado situar un discurso común. Además, postulé que la necesidad de hablar a lectores de diferentes culturas, obedecía a la urgencia de producir un cambio de comportamiento en las relaciones interculturales entre naciones en fricción y que, bajo éste objetivo el uso de los recursos retóricos propios no excluía la apropiación de ciertos elementos, tradiciones o recursos retóricos de las culturas dominantes. También argumenté que esto se hacía con la voluntad de favorecer la lucha por la supervivencia cultural de las naciones de las cuales los escritores indígenas forman parte. Del mismo modo, mostré que la característica común de publicar o declamar en forma bilingüe denota el propósito de construcción de un lector multicultural que se explica por el objetivo de instaurar una sociedad que reconozca su multiculturalidad.

Desde el principio de esta investigación me sentí atraído por la forma en que los escritores indígenas contemporáneos producen su trabajo, no sólo por la riqueza y variedad de estilos de sus oralidades, sino que además por la agenda política que se insinúa desde el contenido de los textos. De este modo me propuse averiguar sobre los orígenes de esta literatura e investigar sobre el contexto en que esta poesía había surgido. Tenía el antecedente de conocer a algunos escritores indígenas y me llamaba siempre la atención la solidez del discurso y el orgullo por la cultura que emanaba de las palabras. Me propuse entonces caracterizar esta poesía, pero a poco andar me di cuenta que el universo era mucho más amplio de lo que esperaba, y que no era posible comprender la complejidad de esta poesía sin revisar las representaciones que se han hecho de los indígenas desde los registros de la literatura colonial en adelante. Luego pensé que era necesario crear un sistema de interpretación que pudiera ordenar esta disertación, de tal manera de no perderme en los pasillos que el laberinto que toda investigación posee. De esa necesidad surgió la idea de separar la investigación en dos conceptos, el de retrato; para ilustrar las formas en que se ha mirado a los pueblos originarios desde la literatura. Y el del autorretrato; para mostrar cómo los pueblos originarios se ven a sí mismos desde su propio protagonismo literario. Una de las ventajas de dividir la investigación en los conceptos de retrato y autorretrato es que permite observar mejor los procesos de construcción de imágenes literarias y también ver con mayor claridad los intereses ideológicos, culturales o políticos que subyacen en el discurso.

En el capítulo segundo he argumentado que el retrato indígena de los colonos europeos se produjo en un contexto de ocupación territorial y mental del sujeto indígena y de sus pueblos. También, que esta ocupación se inició con una fuerte ofensiva de

censura y secuestro de la memoria y conocimiento indígena, proceso que fue acompañado por la quema del patrimonio indígena, del despojo de sus bienes, la explotación, la transformación de su economía y el genocidio de muchos pueblos. Para comprender mejor la mentalidad detrás de la configuración del retrato indígena colonial he expuesto la ambigüedad del pensamiento y actuar del colono español que se debatía entre una matriz medieval; que veía a los indígenas como infieles y sujetos sin alma; y la visión renacentista que era más abierta a la posibilidad de admitir a los indígenas como sujetos de evangelización. Además, he sostenido que el retrato colonial de los primeros años de la invasión imperial española, estuvo marcado por la necesidad de justificar y expandir la empresa económica de generación de recursos para la corona y por la fiebre de evangelización cristiana influenciada por la luchas religiosas entre cristianos y musulmanes de los siglos anteriores a la ocupación de las Américas. También he mencionado que esta ocupación de territorios indígenas generó grandes ganancias a la corona y a quienes estaban bajo la jerarquía estamental. En los hechos esto se tradujo en el mejoramiento de la posición social y económica de muchos ibéricos quienes a costa de la explotación de los recursos humanos y naturales de los indígenas, lograron un mejor pasar en una época de grandes turbulencias políticas que afectaban a la España imperial. Del mismo modo, he argumentado que el primer paso que acompañó la invasión militar y religiosa de las Américas fue la re-semantización de gran parte del universo indígena. Este acto de renombrar significó además la pérdida o la clausura de los nombres de los pueblos y personas indígenas, los que pasaron a ser llamados simplemente como “indios”, categoría que respondió a la necesidad de los españoles de estructurar el “nuevo orden” colonial, dividiendo esta nueva sociedad entre los españoles (considerados como

superiores) y los “indios” (considerados como inferiores), mote que se mantiene hasta nuestros tiempos. A las generalizaciones y los nuevos nombres castellanos grabados sobre los antiguos nombres nativos se sumó una nueva religión, nuevas costumbres, y nuevas formas de comportamiento humano y estratificación social, los que se impusieron a la fuerza en los pueblos indígenas de las Américas.

Las primeras categorizaciones coloniales sobre los pueblos “indígenas” se estructuraron bajo el prisma de la diferencia. Algunas de esas categorizaciones expuestas en el capítulo dos, evidencian como la mirada del colonizador se detuvo más bien los aspectos exteriores de los “indígenas”, como el color de la piel; la desnudez; el grosor del cabello, etc. Aunque como ya he demostrado en el segundo capítulo, el interés inicial realmente fue la clasificación de los recursos naturales, especialmente de los minerales como el oro o la plata. El hombre y mujer “indígenas” se categorizaron en función de su capacidad de trabajo, de su fortaleza o destreza física, o de su mansedumbre para convertirse en buen esclavo o en buen cristiano. Esta primera etapa, como ya he dicho tuvo también la impronta de justificar ante la corona, la burocracia o la iglesia, la existencia de grandes recursos naturales para la continuidad de la empresa comercial y evangelizadora auspiciada por la corona.

Uno de los hechos más significativos para los pueblos indígenas fue la imposición de la lengua castellana y la prohibición del uso de sus lenguas originarias. Sin embargo, como he probado en el capítulo cuatro, algunas de esas lenguas, las de los pueblos que ejercieron una mayor resistencia, aún permanecen. Algunas de ellas diezmadas pero otras en franco proceso de recuperación. La tragedia de esta imposición de la lengua castellana implicó, entre otras cosas, la apropiación y desfiguración de la cultura indígena. Las

historias indígenas pasaron a ser mitos o leyendas que el censor de turno adecuó a los intereses de la religión del colonizador o de la historia que se deseaba contar. Esto produjo la transformación del pensamiento religioso indígena, el que fue reemplazado o superpuesto por el pensamiento religioso cristiano. El objetivo poco disimulado fue convertir a los indígenas a la religión cristiana. Uno de los ejemplos que he dado en este capítulo es el libro sagrado de los K'iche', el Popol Wuj, que después de siglos de diferentes versiones fue descolonizado por el escritor Maya K'iche' Luis Enrique Sam Colop, que incluyo en esta disertación como uno de los precursores de la literatura indígena. También he demostrado que el colonizador no tuvo interés en conocer y menos reconocer la espiritualidad de los pueblos indígenas. Las deidades indígenas pasaron a ser simplemente ídolos y el comportamiento “religioso” indígena idolatrías. Los estudios de Pierre Duviols así lo demuestran. Es más, en ocasiones simplemente se negó la posibilidad de que los indígenas tuvieran una espiritualidad o un pensamiento religioso. El sentido de superioridad que acompañó a los españoles también se ha evidenciado en esta disertación en el doble estándar que se produce al catalogar los sacrificios humanos de los aztecas como bárbaros sin cuestionar los sacrificios humanos que la literatura cristiana presenta como ejemplos de valor, generosidad y fé.

He señalado además, que al revisitar los textos coloniales bajo una óptica descolonizadora, con el apoyo teórico de nuestros tiempos, muchas de las categorizaciones coloniales del “indígena” como el “indio flojo, sin alma, inculto, bestia” y tantas otros términos peyorativos e insultantes, nos muestran la génesis de posiciones racistas que aún permanecen y se usan hasta en nuestros tiempos. Concepciones como la supremacía de una cultura sobre otra, categorizaciones por apariencias externas, o

divisiones de seres humanos en razas, colores u otras, tienen su antecedente en esas primeras construcciones del sujeto indígena. De ahí la importancia de revisar estas categorías, porque a través de la comprensión del contexto en que fueron creadas y del análisis de la reproducción de éstas en siglos posteriores, podemos corregir –por medio del conocimiento, la conciencia y la educación– estas desfiguraciones o muestras de ignorancia que tanto daño han hecho a los pueblos originarios. También he evidenciado que no hay una posición única sobre el origen de la configuración del imaginario del “indio” como una bestia o salvaje y que aún se debate el origen de esta concepción que algunos atribuyen al bestiario medieval español y otros a las lecturas de diarios de viaje de diferentes exploradores como Marco Polo y otros que inspiraron y crearon el imaginario de Colón y seguramente, de más de algún tripulante de las primeras naves que llegaron a las Américas. Esto no hace más que probar el poder de la literatura y las imágenes en la conformación de nuestras ideas sobre lo que escapa a nuestro limitado entendimiento del otro.

El retrato indígena colonial tuvo también sus excepciones que fueron Guaman Poma y Titu Cusi Yupanqui que para mí son muy significativos, porque dan a conocer las primeras fisuras del retrato colonial indígena diseñado por el colonizador español. La relevancia que asigno a estos dos testimonios se basa en que ambos tenían ascendencia indígena Inca y dominaban su idioma nativo, el quechua. Además eran parte de la burocracia española y dominaban la lengua del invasor. Una característica preponderante del retrato indígena que presentan estos letrados, es que a través de la lectura de sus testimonios, aparece la imagen del indígena ya transformado por la imposición de la religión cristiana y por las estructuras del discurso burocrático de las cartas de relación.

Sin embargo, también se anticipan rasgos del autorretrato indígena que se darán cinco siglos después. Esto se puede observar en la actitud de orgullo por el pueblo y el linaje al que pertenecen. Otro aporte inigualable de Guaman Poma a la constitución del retrato indígena, proviene de las imágenes que el dejó. Sus grabados nos permiten visualizar aquella época como si tuviéramos en nuestras manos una colección de fotografías de un reportero que registra el impacto de la colonización. Pero además, de la vida de los Incas antes y durante de la presencia de los españoles. A partir del testimonio de Titu Cusi Yupanqui he evidenciado la complejidad de la resistencia indígena a la colonización, y a través de su retrato de los españoles he podido deducir el perfil del “indio” que buscaban los colonizadores, especialmente del indígena incorporado al sistema colonial y su situación ambigua entre la subalternidad y un cierto poder generado y a la vez limitado por la burocracia colonial.

En el capítulo tres he examinado los retratos indígenas compuestos por criollos o mestizos entre principios del siglo XIX y mediados del siglo XX. Lo he hecho con el propósito de contribuir a descifrar las características que forjaron al indígena del periodo de las independencias criollas americanas. Las características más evidentes del periodo de la génesis de los estados nacionales se pueden definir de la siguiente manera: Se presenta a los indígenas como víctimas de la represión española y como posibles aliados para luchar con los criollos y mestizos por la creación de una nueva nación. En los primeros intentos por retratar al indígena se presentan rasgos contradictorios. Por ejemplo, por un lado se les muestra como reacios y cautelosos a unirse a los criollos y por otro lado como sujetos moldeables y posibles de incorporar por la vía de la educación. Como he probado en esta disertación la educación de los indígenas tenía dos modelos de

instrucción, por un lado el modelo Jesuita y por otro el método del inglés Joseph Lancaster. De estos modelos se esperaba que surgiera el indígena educado bajo métodos europeos, asimilado y colaborador con las nuevas autoridades.

Durante el siglo XIX aparece también el retrato indianista. Del indígena desprovisto de alma y convertido en bestia de la época colonial pasamos al retrato del indígena idealizado, sin historia pasada, por ser éste considerado un espectro de una cultura muerta y desligado del presente social y cultural. Se revive la idea del indio como el “Buen Salvaje” que para algunos responde a la necesidad de volver a creer en una humanidad que es buena por naturaleza y para otros la noción de que el indígena puede ser útil, obediente y por lo tanto explotable. En el retrato del buen salvaje abundan imágenes provenientes del romanticismo francés, de un indígena inserto en un paraíso terrenal y lleno de bondad. Una imagen que cambia posteriormente cuando los criollos y mestizos necesitaron hacerse de los recursos naturales de los territorios habitados por los indígenas. Renace entonces la imagen del indio rebelde, bárbaro, sin dios ni ley. Estas últimas características coinciden con la incursión de los ejércitos de los estados nacionales en territorios indígenas y una nueva ola de colonización europea ya no sólo de españoles sino de otras nacionalidades (franceses, italianos, ingleses, alemanes, etc). De este periodo son los calificativos de “indio”: cruel, insensato, ladrón, borracho, sanguinario, violento, etc. En el retrato indianista se acepta al indígena bajo una nueva categoría, la de “mestizo”. Se acepta porque en su nueva genética tiene el componente criollo o europeo, pero su identidad indígena se diluye, blanquea o simplemente se suprime. En esta nueva categoría de “mestizo” los valores positivos son de origen europeo y los aspectos negativos provienen del lado indígena.

A fines del siglo XIX el retrato indigenista introduce nuevas categorías en que se muestra al indígena como un sujeto social, pero con poca atención a su cosmovisión o religiosidad. El sujeto indígena aquí se presenta como un ser que duda entre: adherir a los valores indígenas, o ser leal con las reglas morales del colonizador católico. En este tipo de retrato se muestra a los indígenas como víctimas de abusos que provienen del sistema judicial, del Estado y de la Iglesia, pero las herramientas para solucionar esa desigualdades y abusos continúan siendo la educación y la religión cristiana. También se destaca la faceta de un sujeto indígena que no tiene alternativas, con un alto grado de fatalismo. La solución está en emigrar a la ciudad y en la asimilación y aceptación del modelo de vida impuesto por la sociedad criolla o mestiza. No hay participación indígena en la generación del retrato. Cuando se le destaca se le recuerda por lo que dejó en el pasado, pero no se le asigna un protagonismo en la solución de sus problemas sociales. Todo lo contrario, se la responsabiliza de su fracaso social por no haber asimilado las costumbres de la sociedad criolla o mestiza dominante. De esta forma se libera a los criollos, mestizos o europeos de su responsabilidad en la explotación de los indígenas. El rostro del “indio” en el indigenismo adquiere generalmente una faceta de extrema pobreza, ruralidad y periferia. Un sujeto indígena que mantiene ciertas costumbres, pero que son vistas como cosa del pasado remoto, y cuyo destino es vivir subyugado e inmerso en su inmovilidad y fatalidad. José María Arguedas es la excepción en esta tendencia, porque eleva las culturas indígenas como una cultura de status y valor nacional y nos presenta al indígena como un sujeto activo y vinculado con su realidad de opresión. Arguedas introduce también al sujeto indígena en su realidad pero a la la vez nos muestra un sujeto dignificado, conciente de su realidad de explotación y de las diferencias

sociales existentes entre indígenas y terratenientes. En síntesis, se recupera un protagonismo en la resistencia indígena, algo que había sido congelado en los retratos anteriores. En esta recuperación de la imagen del indígena como un sujeto social protagonista que se reconoce como perteneciente a una cultura viva, he mencionado además a dos escritores muy influyentes en este cambio de perspectiva: José Carlos Mariategui y César Vallejo quienes contribuyeron notablemente a poner en el debate las profundas desigualdades entre la realidad de los pueblos indígenas y la realidad de la sociedad criolla y mestiza del Perú. También estos escritores ayudaron a crear una conciencia de dignificación de lo indígena no sólo en el Perú, sino para todos los pueblos indígenas de las Américas.

Sobre el retrato neoindigenista de la década del setenta he señalado que la construcción de la imagen del indígena se caracterizó por proponer un sujeto que era depositario de una sabiduría religiosa y cultural que representaba lo ancestral, entre otras características. Analizando particularmente los trabajos de Miguel Ángel Asturias y de Ernesto Cardenal, he deducido que el retrato indígena de este periodo reúne las siguientes propiedades: Los indígenas se muestran como seres que luchan contra elementos foráneos o el mundo ladino, que son los que han roto el círculo sagrado de la convivencia con la naturaleza y lo supernatural. En este combate los indígenas se exponen acompañados por fuerzas cósmicas y de la naturaleza en su objetivo de restituir el equilibrio y el balance de este círculo sagrado invadido por los destructores del ecosistema. Igualmente, se señala o deja en evidencia que los indígenas son sabios en el trato con la tierra. Otra característica estimable es que el retrato neoindigenista reivindica los nombres y líderes de la memoria profunda de los pueblos indígenas. La debilidad de

este retrato radica en que sigue siendo una representación externa del indígena, pero para un lector cualquiera suena convincente, por el hecho que ambos autores, Asturias y Cardenal se han preocupado de hacer un gran trabajo de estudio cultural, literario e histórico para elaborar estos retratos. La fortaleza de este retrato es que presenta una continuidad entre el pasado y el presente de los pueblos originarios que se presentan con historia, contenido y como pueblos vivos que han luchan por el respeto a sus espacios territoriales físicos y espirituales. El aporte de Cardenal ha sido la dignificación que el ha hecho del conocimiento indígena. Su retrato del sujeto indígena se caracteriza por enseñar al lector un conjunto de cualidades que tienen relación con los sistemas sociales de los indígenas como por ejemplo, sus sistemas de lenguaje y representación simbólica, su organización religiosa asociada a lo político, sus culturas, su filosofía, sus conocimientos astrológicos y su mundo sin dinero. El indígena se muestra además como un adorador del tiempo, la tierra y la vida espiritual. Cardenal cambia la imagen del indígena guerrero por la imagen de un indígena que busca la paz, un rostro muy diferente al presentado por el retrato colonial o del siglo XIX. Por último, el retrato indígena tiene el valor de reponer la voz de los indígenas al ser invitada a dialogar con el poeta no indígena sin alterar significativamente la voz del pueblo indígena.

Sobre el autorretrato indígena propiamente tal, puedo concluir lo siguiente. De la la acotada muestra de escritores indígenas seleccionados, las características más comunes del autorretrato indígena contemporáneo son:

La prevalencia del yo-plural en el acto de testificar poéticamente. De la lectura y comparación de los textos parece relevante destacar como característica del autorretrato indígena la prevalencia de un sujeto indígena que atestigua la realidad desde un nosotros.

Este acto de testificar tiene formas diversas de presentación. En Sam Colop esta faceta adquiere por un lado el rasgo de ser portadores de la memoria histórica del pueblo y la *memoria profunda* del ser humano, y por otro lado la de ser testigo del tiempo presente, lo que podría definirse como una *memoria en formación*. En Ayala se da como la de un portador de una voz que denuncia los malos tratos hacia los indígenas. En Chihuailaf, el testigo colectivo involucra al pueblo, pero también a los poderes espirituales presentes en la tierra. Son estos los que acompañan al sujeto indígena en la acción de testimoniar y de combatir el discurso del opresor y en la denuncia de aquellos comportamientos que afectan la supervivencia del pueblo. En Cuevas Cob el yo-plural se observa en el yo-poético que se presenta como portador de la memoria más profunda del pueblo, la que proviene del espacio del fogón, el lugar donde alumbran y se fraguan las historias.

La lengua nativa como instrumento de resistencia y autonomía. Hay evidencia textual para sostener que para los escritores indígenas la lengua nativa cumple funciones que desbordan la simple recuperación y mantención de las mismas. El primer hecho visible es el valor que se asigna a la lengua nativa en la disposición del cuerpo textual sobre el soporte libro. Sam Colop, Ayala, Chihuailaf, Cuevas Cob y Toledo Paz disponen primero el poema escrito sobre la hoja en lengua nativa y en segundo lugar el mismo contenido en la lengua dominante, el español. De esta forma, el objeto libro se usa como un espacio territorial donde estratégicamente se recupera el espacio invadido y fragmentado por la imposición del español y la colonización. Al recuperar el territorio mental y físico de la lengua se recupera el sitio que le corresponde a la cultura y además se hace explícita la autonomía de decidir desde el lugar que se declama. La excepción a esta regla es Apüshana, quien incluye palabras en lengua nativa [especialmente en los

títulos] pero los grafemas son principalmente provenientes del español, aunque sus temas y la cosmovisión que él propone son fundamentalmente de su cultura Wayúu.

El segundo aspecto que se vislumbra sobre este tema se vincula al uso del idioma natal, el que se presenta como un elemento unificador del pueblo indígena y como un instrumento que sirve para mantener unida a la comunidad en su resistencia a las influencias coloniales. El tercer hecho, menos visible, pero implícito en las entrevistas y en el contexto cultural o sociopolítico, es que la acción de publicar en forma bilingüe implica un deseo de diversificar el mensaje de los pueblos indígenas, cuyo objetivo es crear y abarcar un mayor número de lectores. A consecuencia de este hecho, se generan una multiplicidad de desafíos adicionales tales como: el trabajo pedagógico de alfabetización en las propias comunidades, donde a veces prevalece la oralidad por sobre la escritura, o donde se ha dejado de hablar la lengua nativa. Como he mostrado, algunos escritores como Sam Colop, Chihuailaf, Cuevas Cob y Toledo Paz han tenido que hacer un trabajo adicional de estudio lingüístico y alfabetización para ayudar a otros a mantener su lengua y además han tenido que asumir ellos mismos la tarea de crear futuros lectores o letrados que continúen esta labor. En el plano externo, la tarea de traducir la cultura a un lector criollo, en su mayoría monocultural, ha sido uno de los más grandes desafíos. Esta tarea generalmente se ha hecho en el contacto directo o indirecto con los oyentes o lectores, lo que se produce en las presentaciones, recitales de poesía, entrevistas, foros públicos, o como es el caso de Sam Colop y Chihuailaf, por medio de libros anexos que explican la lengua y la cultura al lector occidental no familiarizado con este tipo de literatura. Como es posible imaginar, esta tarea se complica aún más cuando el escritor indígena tiene que exhibir su trabajo ante lectores más diversos, donde el lector no sólo se

enfrenta a escuchar una lengua diferente, sino que además se ve confrontado a un universo que generalmente se ha negado a ver. Lo interesante de este proceso es que al estar traducido el poema a la lengua española o inglesa, se demuestra que el escritor u oralitor indígena está interesado en que el lector no indígena tenga acceso al mensaje de fondo del poema. La singularidad de esto radica en que se devuelve al lector no indígena, la exigencia del bilingüismo, la que ha recaído por siglos exclusivamente en la población indígena.

La naturaleza como lenguaje. Otra característica del autorretrato indígena se evidencia en la noción indígena de que los elementos de la naturaleza influyen en la percepción de los hechos. También en la concepción de que la naturaleza posee un lenguaje que puede ser decodificado y por lo tanto es una entidad o un grupo de elementos con los cuáles se puede dialogar. La importancia de esta concepción radica en que para los poetas indígenas escogidos el poder interpretar el lenguaje de la naturaleza se considera como algo distintivo de las culturas indígenas. Esta dimensión se manifiesta por ejemplo, en el hecho de referirse con respeto reverencial hacia los objetos de tipo simbólicos o hacia los elementos de la naturaleza que encarnan ciertos poderes espirituales, como por ejemplo el viento, la lluvia, el fuego, las plantas, los estados climáticos, etc. En Natalia Toledo, el poder de escuchar e interpretar el lenguaje de la naturaleza es asimilado como un rasgo positivo de la cultura y como un sistema de sabiduría comparable con el aprendizaje de una lengua. En Apüshana lo cotidiano está fusionado con el mundo de los espíritus, donde el mundo de lo visible y lo invisible dialogan entre sí. En Chihuailaf la contemplación y el aprendizaje del lenguaje de la naturaleza implica para el que contempla un acto de responsabilidad y retribución. Esto

se manifiesta por ejemplo en el hecho de que quién aprende de ella necesariamente se hace responsable de comunicar la dimensión cultural y espiritual de lo que ha recibido. En esta investigación basta indicarlo como una característica. Para profundizar más este tópico sería necesario hacer una investigación multidisciplinaria aparte, donde sea posible comparar filosofías y concepciones sobre las espiritualidades indígenas, materias que exceden los límites de esta investigación.

Tradición versus renovación un dilema falaz. Uno de los rasgos culturales más representativos de la poesía indígena contemporánea es que la tradición y la renovación se encuentran entrelazadas. Todos escogen ciertos elementos diferenciadores que son parte de la tradición y la identidad de sus pueblos, pero además, todos creativamente están modificando y renovando esa tradición al incorporar nuevos elementos que provienen de otras culturas originarias, o incluso de las culturas dominantes. La tradición trabaja como fuente de conocimiento y sustento del discurso, es el ancla a la raíz. En cambio, la renovación se ejerce como una necesidad de hacer que el discurso tenga una recepción en distintos tipos de lectores. Esto da cuenta de la flexibilidad que han tenido los pueblos indígenas para crear estrategias de supervivencia en situaciones de represión extrema y sostenida. Por ejemplo, todos los escritores analizados tienen la característica de haber recibido una fuerte formación en el conocimiento y saberes tradicionales, o al menos se han preocupado por recuperar ese conocimiento, pero al mismo tiempo, todos han recibido una formación cultural y académica formal de raigambre europea o de otras culturas originarias o de otros continentes. Ninguno de ellos/as niega esas influencias, pero todos han optado por privilegiar un centro que tiene su origen en la matriz de sus pueblos originarios vistos como pueblos “vivos” y no como culturas muertas. La

importancia de esto reside en el hecho que esta característica rompe con el estereotipo del escritor indígena. Generalmente se concibe al escritor indígena como un ser aislado o intransigente a dialogar con el conocimiento de otras culturas. Sin embargo, no existe evidencia alguna en estos textos para sostener una visión como ésta, más bien todo lo contrario. Como ya he demostrado anteriormente con la información de contexto cultural o socio-político de los escritores, muchos dialogan en el texto con escritores o con líneas de pensamiento provenientes del mundo no indígena. No obstante, ninguno de ellos descuida o abandona su eje, porque en ese pozo se encuentra la base de la identidad más profunda. Generalmente cuando se adoptan elementos “externos” son para reforzar el mensaje de respeto por la diferencia y por la vida de los pueblos indígenas y sus territorios físicos y espirituales.

El poder de la palabra y el uso responsable de ella. El uso responsable de la palabra es una característica bastante conocida en los oradores indígenas. Esta capacidad tiene que ver con la formación temprana en el arte de la oralidad y la declamación en público, pero además con ciertas reglas explícitas aprendidas desde la infancia. Algunas de estas reglas que poseen evidencia textual son las siguientes: La palabra para pueblos como el Mapuche tiene un carácter sagrado tanto por su sonoridad y musicalidad como por el hecho que se considera que la palabra tiene su origen en la naturaleza. Del mismo modo se otorga a la palabra un poder de cambio extraordinario, el que se evidencia en el hecho que se le asigna a la palabra el poder de construcción de realidades. Otra importante regla es que el uso de la palabra implica una serie de rituales donde el hablar o declamar representa la culminación de un proceso. El inicio de esta ritualidad comienza

con el arte de saber escuchar y conversar con la comunidad, los ancestros y la naturaleza, etapa obligatoria antes de parlamentar o negociar el discurso con otros.

Por cierto, estos actos de comunicación y de lenguaje involucran mucho tiempo e incluso ciertas formas de presentación del discurso, como ha sido expuesto anteriormente en el análisis del poema de Chihuailaf. La poética de Apüshana coincide con la idea que la palabra poética se sostiene desde el diálogo con los ancestros pero él incorpora además la idea de que la palabra es el instrumento auténtico y escogido para la tarea de descolonizar la trama europea de pensamiento y conocimiento, lo que cede a la palabra el poder de desarticular el discurso del “enemigo”.

Descolonización, autonomía, territorio, igualdad y abolición del racismo. Los autores escogidos se presentan en su autorretrato como servidores de un proceso de cambio en curso. Lo hacen desde un sitio de protagonismo, pues todos han logrado crear una audiencia local, nacional e internacional que escucha y respeta sus posiciones como miembros de una nación indígena determinada que tienen una agenda específica de demandas y acciones. Como ya he dicho anteriormente, éstos escritores no se arrogan la representatividad de sus pueblos, sino que hablan desde la pertenencia a su cultura y como guardianes de la palabra. Su legitimización no viene tanto por los libros que han publicado sino más bien por la capacidad de entrega y colaboración con un proyecto común de muchos años, el que tiene las siguientes características: Los escritores que desarrollaron su poética desde fines de los setenta y principios de los ochenta, que yo categorizo como *los precursores del autorretrato indígena*: Sam Colop, José Luis Ayala y Elicura Chihuailaf, concentran su discurso en la lucha contra el racismo y la discriminación. Los temas de la agenda política y cultural son: la denuncia del racismo, la

situación de subalternidad de los pueblos indígenas frente a la sociedad dominante, las aberrantes desigualdades en el trato de las sociedades criollas a los pueblos indígenas, las formas de discriminación social que destruyen a sus pueblos.

En los textos escogidos, esto se revela en el rechazo al estereotipo del indígena creado por los criollos o los procesos de colonización europea; en la caracterización negativa del comportamiento criollo o europeo que divide a los seres humanos o culturas, en superiores e inferiores; en el repudio a la violencia política que ha producido la reducción de la población y el territorio de sus pueblos; en el cuestionamiento del desprecio hacia el aporte sustancial de las culturas indígenas las que son relegadas al ámbito de lo folclórico o exótico.

Para los escritores de la última década de los noventa y principios del siglo XXI: Briceida Cuevas Cob, Vito Apüshana y Natalia Toledo Paz, la agenda política mantiene algunas demandas de los precursores, pero agrega nuevas demandas tales como: la necesidad del acceso a una educación bilingüe, la denuncia del maltrato a la mujer y la necesidad de modificar esa dinámica de violencia, la exigencia de valoración del trabajo de la mujer en la generación de autonomía, la descolonización del patriarcado y la descolonización del conocimiento. Como se puede observar en el punto 7, sobre las propuestas de los escritores indígenas, muchas de estas de exigencias ya son parte de las plataformas de lucha de los intelectuales indígenas y son también auto-exigencias

¿Qué proponen los precursores del autorretrato indígena para transformar esta realidad? Las iniciativas que se desprenden de los textos se pueden organizar en propuestas dirigidas al mundo criollo y la sociedad dominante y las que están dirigidas hacia el interior de los pueblos indígenas. En el primer grupo de enunciados, las

exigencias que aparecen más evidentes se dirigen a la búsqueda de un cambio de conducta del criollo, al que se invita constantemente a cambiar su actitud de desprecio de los pueblos indígenas por una de respeto y solidaridad. En Sam Colop esto se expresa en la exhortación del sujeto indígena al no-indígena para que no sea un mero espectador desinformado de la realidad de los pueblos indígenas, a que el criollo o ladino conozca *in situ* la realidad de las comunidades indígenas y en el llamado a un trato igualitario entre personas y al respeto por todo lo que involucra la cultura indígena, territorio, costumbres, autonomía cultural y económica, costumbres, cosmovisión y espiritualidad indígenas, etc. En el segundo grupo de exhortaciones intra-comunitarias, la urgencia de cambio tiene muchas variantes. Por ejemplo, en Ayala es fundamentalmente un llamado a asumir las raíces indígenas del Perú y el retorno a ciertos valores ancestrales que se enmarcan dentro del concepto Aymara del *Buen Vivir / Suma Qamaña*, lo que tiene relación con la construcción de una sociedad donde se busca el vivir austero y la solidaridad en la repartición y distribución del bien común. En el caso de Apüshana, la tarea comprende asumir la urgencia de construir una nueva epistemología que surja desde las fuentes de conocimiento ancestrales de los pueblos originarios de Abya-Yala (de las Américas), en otras palabras, el crear las bases para un cambio cultural mucho más amplio que requiere del intercambio de conocimientos culturales indígenas para crear un cuerpo de saberes que sea capaz de deconstruir la trama del pensamiento y conocimiento heredado desde los colonizadores y que se ha extendido en el tiempo a través de nuevos procesos de colonización educacional.

Hasta aquí llegan mis conclusiones relacionadas con la caracterización del retrato y el autorretrato indígenas. Para finalizar quisiera mencionar algunas reflexiones para el

campo de estudios literarios latinoamericanos y de literatura comparada que han surgido en el proceso de elaboración de esta disertación. Primero, parece necesario y urgente contar con investigaciones que aborden el estudio comparado de literaturas que abarquen desde América del Norte hasta América del Sur. Al hacer el recuento de algunas obras publicadas en las tres Américas me di cuenta del gran vacío y ausencia de investigaciones transamericanas o transindígenas que aborden los vínculos entre obras o escritores indígenas, que a simple vista parecen evidentes, pero que no están registradas en estudios literarios sobre el tema. Pensé en un momento dado agregar un capítulo sobre este tópico, pero luego me di cuenta de que eso correspondería a otra disertación. Segundo, el creciente desarrollo de la literatura indígena en las Américas no se actualiza en las bibliotecas universitarias de Estados Unidos al ritmo de las publicaciones de las últimas tres décadas. Las universidades mexicanas, colombianas, ecuatorianas, peruanas, bolivianas y chilenas aparecen como mejor dotadas de material bibliográfico, pero sólo en algunas universidades ya mencionadas anteriormente en esta disertación. Desconozco la realidad de las bibliotecas españolas, aunque sé de algunas publicaciones importantes en Madrid, Málaga que han sido incorporadas en esta investigación. Las dificultades para acceder a las fuentes primarias son enormes y no existe un banco de datos que permita estar al día de lo que se está publicando y tercero, se hace necesario crear conciencia sobre la importancia de este tipo de literatura en la formación de los estudiantes que se vinculan con la enseñanza del español y los estudios latinoamericanos. Toda la literatura indígena contemporánea es presentada en forma bilingüe, por lo mismo no existe la excusa para excluir este tipo de literatura de los programas de estudio universitario que involucran la lengua española. Varios de estos autores incluso son publicados en tres

lenguas, inglés, español y lenguas indígenas. Y algunos también han sido traducidos al italiano, el francés, el portugués y otras lengua romance. En mi experiencia pedagógica enseñando cursos de lengua y literatura latinoamericana he notado un interés genuino de muchos estudiantes por aprender de este tipo de literatura. Esta atracción se da particularmente por el hecho inapelable de una presencia creciente de estudiantes de origen chicano, mexicano y de estudiantes latinoamericanos de ascendencia indígena que se ven reflejados en este tipo de literatura, pero también en estudiantes norteamericanos que se interesan por conocer la realidad de América Latina y sus pueblos originarios.

OBRAS CITADAS

- Adorno, Rolena. *Guaman Poma : Literatura De Resistencia En El Perú Colonial*. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1991. Print. Nuestra América.
- Agüero, Celma, and Yoro Fall. *África, Inventando El Futuro*. México, D.F.: Centro De Estudios De Asia Y África, Colegio De México, 1992. Print.
- Aguilar, Gonzalo, Sandra LaFosse, Hugo Rojas, and Rebecca Steward. "The Constitutional Recognition of Indigenous Peoples in Latin America." *Pace International Law Review Online Companion*, 2.2 (2010): 44-104. Web. 12 Oct. 2014.
- Aguirre, Dida, Lily Flores, William Hurtado, Eduardo Ninamango, and Porfirio Meneses. *Pichka Harawikuna: Five Quechua Poets: An Anthology*. Ed. Julio Noriega Bernuy. New York: Americas Society, 1998. Print.
- Aguirre García, Dida. *Arcilla*. Lima: Lluvia Editores, 1989. Print.
- Añiñir, David. *Mapurbe*. 1st ed. Santiago De Chile: Odiokracia Autoediciones, 2005. Print.
- Aillapán, Lorenzo. *ÜÑUMCHE: Hombre Pájaro*. 1st ed. Santiago De Chile: Pehuén, 2003. Print.
- Ak'abal, Humberto. *Raqonchi'aj: Grito*. Guatemala: Cholsamaj, 2004. Print.
- Albó, Xabier, and Félix Layme. *Literatura Aimara*. La Paz, Bolivia: CIPCA/Hisbo/Jayma, 1992. Print.
- . *Pueblos Indios En La Política*. Vol. 55. La Paz, Bolivia: CIPCA / Plural, 2002. Print. Cuadernos De Investigación.
- . "El Renacimiento De La Literatura Aymara." *Oralidad Lenguas, Identidad Y Memoria De América* 8 (1996): 4-12. Web.
- Alcántara Sáez, Manuel, and Juan Manuel Ibeas. "Colombia Ante Los Retos Del Siglo XXI: Desarrollo, Democracia Y Paz." *Colombia Ante Los Retos Del Siglo XXI: Desarrollo, Democracia Y Paz*. 1st ed. Salamanca, España: Universidad De Salamanca, 2001. 13-21. Print.
- Alegría, Ciro. *Los Perros Hambrientos*. 1st ed. Santiago De Chile: Zig-Zag, 1939. Print.
- . *Los Perros Hambrientos*. 2nd ed. Santiago De Chile: Zig-Zag, 1942. Print.

- Alexie, Sherman. *Reservation Blues*. 1st ed. New York: : Atlantic Monthly, 1995. Print.
- Allen, Paula Gunnn. *The Woman Who Owned the Shadows*. San Francisco: Spinters/Aunt Lute, 1983. Print.
- Altamirano-Jiménez, Isabel. *Indigenous Encounters with Neoliberalism: Place, Women, and the Environment in Canadá and México*. 1st ed. Vancouver: U of British Columbia, 2013. Print.
- Alvarado Tenorio, Harold. "T.S. Eliot: Poeta De Entreguerras." Preface. *La Tierra Baldía Y Otros Poemas*. Bogotá: Arquitrave, 2005. 5-34. Print.
- Amodio, Emanuele. *Formas De Alteridad: Construcción Y Difusión De La Imagen Del Indio Americano En Europa*. Quito, Ecuador: Editorial Abyayala, 1993. Print.
- Ancalao, Liliana. *Tejido De Lana Cruda*. 1st ed. Comodoro Rivadavia: Edición Del Autor, 2001. Print.
- Anderson, Benedict R. O'G. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1991. Print.
- Anka Ninawaman, Ch'aska Eugenia. *Poesía En Quechua: Chaskaschay*. 1st ed. Quito: Abya Yala, 2004. Print.
- Antillanca Antillanca, Cristián Aurelio. *Aurelio Antillanca Antillanca Pu Anümka ñi Tapúlmu Inüfnarküler Púy Nárantü: La Tarde Cae En Las Hojas De Los árboles*. 1st ed. Fútaillimapu: Nolmen, 2006. Print.
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands, La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute, 1987. Print.
- Apúshana, Vito. "Contrabando Sueños Con Arijunas Cercanos." *Woumain: Poesía Indígena Y Gitana Contemporánea De Colombia*. 1st ed. Bogotá: Suport Mutu/ONIC/PROROM, 2000. 46-59. Print.
- . *Encuentro En Los Senderos De Abya Yala*. 1st ed. Quito: Abya Yala, 2004. Print.
- . "Los Senderos De Vito Apúshana." Interview by Jaime De La Hoz Simanca. *Letralia* 222. N.p., 23 Nov. 2009. Web. 12 Aug. 2013. <<http://www.letralia.com/>>.
- . *Shiinalu' Uirua Shiirua Ataa: En Las Hondonadas Maternas De La Piel*. Vol. 5. Bogotá: Ministerio De Cultura, 2010. Print. Biblioteca Básica De Los Pueblos Indígenas De Colombia.

- Arbeláez, Jotamario. "Indios Y Gitanos Poetas." Introduction. *Woumain: Poesía Indígena Y Gitana Contemporánea De Colombia*. 1st ed. Bogotá: Suport Mutu/ONIC/PROROM, 2000. 4-5. Print.
- Argel, M. "Delirio Del Hombre Hicotea." *Woumain: Poesía Indígena Y Gitana Contemporánea De Colombia*. 1st ed. Bogotá: Suport Mutu/ONIC/PROROM, 2000. 8-17. Print.
- Arguedas, José María. *Los Ríos Profundos*. Buenos Aires: Losada, 1958. Print.
- Arias, Arturo, and Miguel Ángel Asturias. "Algunos Aspectos De Ideología Y Lenguaje En Hombres De Maíz." Ed. Gerald Martin. *Hombres De Maíz: Edición Crítica*. Madrid: ALLCA XX Universidad De Costa Rica, 1997. 553-65. Print.
- Arias, Arturo, Luis E. Cárcamo Huechante, and Emilio Del Valle Escalante. "Literaturas De Abya Yala." *LASA FORUM XLIII.1* (2012): 7-10. Print.
- Arias Pérez, Jacinto. *San Pedro Chenalhó, Algo De Su Historia, Cuentos Y Costumbres*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno Del Estado De Chiapas/Instituto Chiapaneco De Cultura, 1990. Print.
- Ariza Martínez, Luis Carlos. "Versos Del Amor-Amor Desde El Corazón Del Mundo." *Woumain: Poesía Indígena Y Gitana Contemporánea De Colombia*. 1st ed. Bogotá: Suport Mutu/ONIC/PROROM, 2000. 83-95. Print.
- Asturias, Miguel Ángel. "Al Encuentro De Los Mayas." *El Nacional* [Caracas] 16 Oct. 1959: n. pag. Print.
- . *Hombres De Maíz*. Buenos Aires: Losada, 1949. Print.
- Austin (Ed), Robert, and Álvaro Bello. *Intelectuales Y Educación Superior En Chile: De La Independencia a La Transición Democrática 1810-2001*. Santiago De Chile: Editorial CESOC, 2004. Print.
- Ayala, José Luis. *Jaqe Aru*. 1st ed. Lima: El Pez De Oro, 1980. Print.
- . *Literatura Y Cultura Aimara*. 1st ed. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2002. Print. Las Voces Múltiples.
- . *Pachamama*. 1st ed. Lima: Juan Mejía Baca, 1986. Print.
- . *Wary Nayra: Ojos De Vicuña*. Lima, Perú: Horizonte, 1999. Print.
- Bachelard, Gastón. *La Poética Del Espacio*. Buenos Aires: Fondo De Cultura Económica, 1965. Print.

- Bacigalupo, Ana Mariella. *Shamans of the Foye: Gender, Power and Healing among Chilean Mapuche*. 1st ed. Austin: U of Texas, 2007. Print.
- Baker, John R. *Race*. 1st ed. New York: Oxford UP, 1974. Print.
- Baranda, María. *Hago De Voz Un Cuerpo*. 1st ed. México, D.F: Fondo De Cultura Económica, 2007. Print.
- Barre, Marie-Chantal. *Ideología Indigenista Y Movimientos Indios*. México, D.F.: Siglo XXI, 1983. Print.
- Barrios De Chungará, Domitila, and Moema Viezzer. *Si Me Permiten Hablar: Testimoniode Domitilla Una Mujer De Las Minas De Bolivia*. Mexico: Siglo Veintiuno Editores, 1977. Print.
- Barros Arana, Diego. *Historia De La Guerra Del Pacífico 1879-1880*. Santiago De Chile: Librería Central De Servat, 1880. Print.
- Beaujour, Michel. *Poetics of the Literary Self-portrait*. New York: New York UP, 1991. Print.
- Bello, Alvaro. "Intelectuales Indígenas Y Universidad En Chile: Conocimiento, Diferencia Y Poder Entre Los Mapuche." Ed. Robert Austin. *Intelectuales Y Educación Superior En Chile: De La Independencia a La Transición Democrática 1810-2001*. Santiago De Chile: CESOC, 2004. 67-99. Print.
- Bengoa, José. *Historia Del Pueblo Mapuche*. Santiago De Chile: Ediciones Sur, 1985. Print.
- Bennholdt-Thompsen, Verónica. *Juchitán: Mexikos Stad Der Fraun*. 1st ed. Germany: Frederking & Thaler, 2000. Print.
- Berryman, Phillip. *Teología De La Liberación: Los Hechos Esenciales En Torno Al Movimiento Revolucionario En América Latina Y Otros Lugares*. 3rd ed. México: Siglo XXI, 2003. Print.
- Bhabha, Homi K. *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990. Print.
- Bikfalvy, Peter. "Notas Sobre La Obra Literaria De José María Arguedas." *Acta Litteraria Academiae Scientiarum Hungaricae* 11 (n.d.): 253-68. Print.
- Bitterli, Urs. *Los Salvajes Y Los Civilizados: El Encuentro De Europa Y Ultramar*. Medellín: Fondo De Cultura Económica, 1982. Print.

- Bodmer, Beatriz Pastor. *Discurso Narrativo De La Conquista De América: Ensayo*. Ciudad De La Habana, Cuba: Casa De Las Américas, 1983. Print.
- Bogado, Brígido. *Canto De La Tierra*. 1st ed. N.p.: Arandurã, 2007. Print.
- Bonfil, Guillermo. "La Teoría Del Control Cultural En El Estudio De Procesos Étnicos." *Anuario Antropológico* 86 (1988): 13-53. CIESAS. Web. 10 Sept. 2014. <http://www.ciesas.edu.mx/Publicaciones/Clasicos/documentos_2.html>.
- . *Utopía Y Revolución: El Pensamiento Político Contemporáneo De Los Indios De América Latina*. México, D.F.: Editorial Nueva Imagen, 1981. Print. Inter-étnica.
- "Brígido Bogado El Primer Y único Poeta Indígena Del Paraguay." Review. Web log post. *MBATTOVI Espacio De La Cultura Bilingue Paraguaya*. N.p., 8 Mar. 2012. Web. 27 Sept. 2014.
- Caicheo, Sonia. *Rabeles En El Viento*. 1st ed. Ancud: IMP/A&C, 1993. Print.
- Campbell, Howard B., and Martha Teppan. "La COCEI: Cultura Y Etnicidad Politizadas En El Istmo De Tehuantepec." *Revista Mexicana De Sociología* 51.2 (1989): 247-63. Web. 13 Sept. 2014.
- Campo Chicangana, Fredy Romero. "Wiñay Mallki." *Woumain: Poesía Indígena Y Gitana Contemporánea De Colombia*. 1st ed. Bogotá: Suport Mutu/ONIC/PROROM, 2000. 97-105. Print.
- Campos Umbarila, Adriana. "Prólogo." *Shiinalu' Uirua Shiirua Ataa: En Las Hondonadas Maternas De La Piel*. 1st ed. Vol. 5. Bogotá: Ministerio De Cultura, 2010. 13-18. Print. Biblioteca Básica De Los Pueblos Indígenas De Colombia.
- Carballo, Mardonio. *Las Plumas De Las Serpiente*. 1st ed. México, D.F: Amoch, 2012. Print.
- Cardenal, Ernesto. *Homenaje a Los Indios Americanos*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1972. Print.
- Carrasco, Iván. "En Torno a La Producción Verbal Artística De Los Mapuches." *Estudios Filológicos* 16 (n.d.): 79-95. Web. 1981.
- . "Las Voces Étnicas En La Poesía Chilena Actual." *Revista Chilena De Literatura* 47 (1995): 57-70. Print.
- . "Poesía Chilena Actual: No Solo Poetas." Ed. Oscar Galindo and David Miralles. *Paginadura* 1 (1989): 3-10. Print.

- Carrasco Molina, Jennie. *Collar De Historias Y Lunas: Antología De Poesía De Mujeres Indígenas De América Latina*. 1st ed. N.p.: Scribd/Edición Del Autor, 2012. Print.
- Carrillo, Francisco. *Clorinda Matto De Turner Y Su Indigenismo Literario*. Lima: Ediciones De La Biblioteca Universitaria, 1967. Print.
- Castellanos, Javier. "Los Críticos De La Literatura Indígena." *La Jornada* [México, D.F.] Feb. 2013, Suplemento Mensual La Ojarasca sec.: 4. Print.
- . *Wila Che Be Ze Lhao: Cantares De Los Vientos Primerizos*. 1st ed. México, D.F: Diana, 1994. Print. Letras Indígenas Contemporáneas.
- Castoriadis, Cornelius. "El Imaginario Social Instituyente." *Zona Erogena* 35 (1997): n. pag. *Educar*. Educar / Ministerio De Educación Argentina. Web. 1997.
- Chacach Cutzal, Martín. "La Realidad Lingüística En Guatemala." *Caravelle Amérique Indienne* 63 (1994): 239-48. Print.
- Chateaubriand, Francois. *La Atala, René Último Abencerrage Y Los Natches*. Madrid: Mellado, 1850. Print.
- Chihuailaf, Elicura. *De Sueños Azules Y Contrasueños*. Santiago De Chile: Universitaria, 1995. Print.
- . *En El País De La Memoria: Maputkulpakey*. Temuco Quechurewe: n.p., 1988. Print.
- . *Recado Confidencial a Los Chilenos*. Santiago De Chile: LOM Ediciones, 1999. Print.
- Chihuailaf, Elicura, Richard Vera, and Andrea Coñuecar. "Ñi Kallfv Pewma Mew: Mi Sueño Azul." *El Despertar Del Pueblo Mapuche: Nuevos Conflictos, Viejas Demandas*. Santiago De Chile: LOM, 2004. 72-95. Print.
- Chirinos Rivera, Andrés, and Martha Zegarra Leyva. *Educación Indígena En El Perú*. Lima: UNESCO, 2004. *Ministerio De Educación Del Perú*. Web. 25 Jan. 2014. <<http://disde.minedu.gob.pe/xmlui/handle/123456789/170>>.
- Churchill, Ward. *A Little Matter of Genocide: Holocaust and Denial in the Americas, 1492 to the Present*. San Francisco: City Lights, 1997. Print.
- Cándido, Antonio, and Ana Pizarro. *La Literatura Latinoamericana Como Proceso*. Buenos Aires: Bibliotecas Universitarias, Centro Editor De América Latina, 1985. Print.

- Cocom Pech, Jorge Miguel. "El Retorno Literario De Las Voces Antiguas En América." *Revista ISEES* 8 (2010): 111-30. *ISEES*. Web. 11 Sept. 2014.
- Colipán, Bernardo. *Pulotre: Testimonios De Una Comunidad Huilliche 1900-1950*. 1st ed. Santiago De Chile: Universidad De Santiago De Chile, 1999. Print. Humanidades.
- Colón, Cristóbal, and Luis Alberto Sánchez. *Cristobal Colón: El Descubrimiento De América*. Santiago De Chile: Ediciones Ercilla, 1942. Print. América.
- Colombres, Adolfo. *Colonización Cultural De La América Indígena*. Quito, Ecuador: Ediciones Del Sol, 1976. Print. Antropológica.
- "Coloquio Internacional "Los Ríos Del Canto" Sobre Poesía Indígena Y Popular Desde Chile, 4 Y 8 De Nov. Stgo. Y Villarrica | Observatorio Ciudadano." *Coloquio Internacional "Los Ríos Del Canto" Sobre Poesía Indígena Y Popular Desde Chile, 4 Y 8 De Nov. Stgo. Y Villarrica | Observatorio Ciudadano*. N.p., 28 Oct. 2013. Web. 28 Dec. 2013.
- Cordero Ponce, Sofía. "Estados Plurinacionales En Bolivia Y Ecuador." *Nueva Sociedad* 240 (2012): 134-48. *RBCS*. Web. 2 Oct. 2014.
- Cornejo Polar, Antonio. "El Indigenismo Y Las Literaturas Heterogéneas: Su Doble Estatuto Socio-cultural." *Revista De Crítica Literaria Latinoamericana* (1978): 7-21. Print.
- Cornejo Polar, Antonio. *El Sentido De La Narrativa De Arguedas*. Lima: n.p., 1970. Print.
- Cortés, Hernán, and Ángel Delgado Gómez. *Cartas De Relación*. Madrid: Castalia, 1993. Print.
- Cárcamo Huechante, Luis Ernesto. "La Memoria Se Ilumina." *La Memoria Iluminada: Poesía Mapuche Contemporánea*. 1st ed. Málaga: CEDMA, 2007. 383-89. Print.
- Cárdenas, Víctor Hugo. "La Lucha De Un Pueblo." Comp. Xavier Albó. *Raíces De América: El Mundo Aymara*. Madrid: Alianza Editorial, 1988. 495-534. Print.
- Cuevas Cob, Briceida. *U Yok'ol Awat Peek': El Quejido Del Perro*. 1st ed. Quintana Ro: Casa Internacional Del Escritor, 1995. Print.
- . "Briceida Cuevas Cob." *Las Lenguas De Ameerica: Recital De Poesía*. 1st ed. México, D.F: UNAM, 2005. 211-37. Print.

- . *Del Doblado De Mi Ropa*. 1st ed. México, D.F: Comisión Nacional Para El Desarrollo De Los Pueblos Indígenas, 2008. Print. Literatura Indígena Contemporánea.
- . *Flor Y Canto, Cinco Poetas Indígenas Del Sur*. Tabasco: Unesco, Conalmex, 1993. N. pag. Print.
- . *Voci Di Antiche Radiche, Dieci Poeti Indigeni Del Méssico*. 1st ed. Trieste, Italia: Hammerle, 2005. N. pag. Print.
- Cusi Yupanqui, Titu, and Horacio H. Urteaga. *Relación De La Conquista Del Perú Y Hechos Del Inca Manco II*. Lima, Perú: Imprenta Y Librería San Martí, 1916. Print. Colección De Libros Y Documentos Relativos a La Historia Del Perú.
- Dalton Palomo, Margarita. *Mujeres: Género E Identidad En El Istmo De Tehuantepec, Oaxaca*. 1st ed. México, D.F: CIESAS, Publicaciones De La Casa Chata, 2010. Print.
- Daroqui, María Julia. *(Dis) Locaciones: Narrativas Híbridas Del Caribe Hispano*. Barcelona: Tirant Lo Blanch, 1998. Print.
- Díaz De Guzmán, Ruy. *Historia Argentina Del Descubrimiento, Población Y Conquista De Las Provincias Del Río De La Plata*. Buenos Aires: Imprenta Del Estado, 1835. *Biblioteca Virtual Miguel De Cervantes*. Web. 17 Aug. 2014. <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc9c6w2>>.
- Díaz Del Castillo, Bernal. *Historia De La Conquista De La Nueva España*. México: Porrúa, 1966. Print.
- De Acosta, José. *Tercero Catecismo Y Exposición De La Doctrina Christiana Por Sermones*. Lima, Perú: n.p., 1773. Print.
- De Ercilla, Alonso. *La Araucana*. Salamanca, España: n.p., n.d. *Memoria Chilena, Biblioteca Nacional De Chile*. Web. 17 Sept. 2014. <<http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-3285.html#documentos>>.
- De Gobineau, Arthur. *The Inequality of Human Races*. New York: Howard Fertig, 1999. Print.
- De La Cruz, Víctor. *Guie' Sti' Diidxazá: La Flor De La Palabra*. 1st ed. México, D.F: UNAM, 1999. Print.
- De La Puente, José. "La Conquista." *Historia Común De Iberoamérica*. México, D.F: EDAF, 2000. 159-88. Print.

- De La Torre, Mónica, and Michael Wieggers. *Reversible Monuments: Contemporary Mexican Poetry*. Port Townsend, WA: Copper Canyon, 2002. Print.
- De Las Casas, Bartolomé. *Brevísima Relación De La Destrucción De Las Indias*. Madrid: Castalia, 1999. Print.
- De Oré, Luis Jerónimo. *Símbolo Cathólico Indiano*. Lima, Perú: n.p., 1598. Print.
- Del Alcazar, Joan, Nuria Tabanera, Josep M. Santacreu, and Antoni Marimon. *Historia Contemporánea De América*. [Valencia]: Universitat De Valencia, 2003. Print.
- Del Alcazar, Joan, Nuria Tabanera, Josep Miquel Santacreu, and Antoni Marimon. *Historia Contemporánea De América*. 2nd ed. Valencia: Universitat De Valencia, 2003. Print.
- Delgado, Susy. *Ñe' ê Rendy: Poesía Guaraní Contemporánea*. 1st ed. Asunción, Paraguay: Atlas, 2011. Print.
- Deloria, Vine. *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*. New York, NY: Macmillan, 1969. Print.
- Derridá, Jaques. *De La Gramatología*. 9th ed. México, D.F: Siglo XXI, 2008. Print.
- D'Olwer, Luís Nicolau. *Cronistas De Las Culturas Precolombinas*. México: Fondo De Cultura Económica, 1963. Print.
- Domínguez Aké, Santiago. "U Pa' Ak' Al Ixi'im: La Siembra Del Maíz." *La Milpa En Muxupip*. México, D.F: DGCP, 1996. 180-84. Print. Letras Indígenas Contemporáneas.
- Dowling Desmadryl, Jorge. *Religión, Chamanismo Y Mitología Mapuches*. 2nd ed. Santiago De Chile: Universitaria, 1973. Print.
- Durán, Teresa, Roberta Bacic, Pau Pérez, Gabriel Llanquinao, and Roberto Arroyo. *Memorias Recientes De Mi Pueblo 1973-1990 Muerte Y Desaparición Forzada En La Araucanía: Una Aproximación étnica*. 1st ed. Temuco: Universidad Católica De Temuco, 1997. Print.
- Dussel, Enrique. *1492, El Encubrimiento Del Otro: (hacia El Origen Del "mito De La Modernidad")*. Madrid: Nueva Utopía, 1992. Print.
- Duviols, Pierre. *La Destrucción De Las Religiones Andinas (Durante La Conquista Y La Colonia)*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma De México, 1977. Print. Historia General.
- Echeverría, Esteban. *La Cautiva*. Buenos Aires: Araujo, 1941. Print.

- Echeverría Lope, Jorge. "X-La Boon-Suumij: Vieja Huella De Soga." *Letras Mayas Contemporáneas*. Comp. Carlos Montemayor. Vol. 8. México, D.F.: INI/TRF, 1998. 45-61. Print. Ser. 3.
- Erdrich, Louise. *Love Medicine*. New York: Holt, Reinhart, 1984. Print.
- Escajadillo, Tomás G. "(1911-1969) Señales De Un Tránsito a La Universalidad." *Narradores Peruanos Del Siglo XX*. Lima: Lumen, 1994. N. pag. Print.
- Espejo Ayca, Elvira. *Paqhar Kirki, T'ikha Takiy, Canto a Las Flores*. 1st ed. La Paz: Pirotecnia, 2006. Print.
- Fall, Yoro. "Historiografía, Sociedades Y Conciencia Histórica En África." Comp. Celma Agüero. *Africa Inventando El Futuro*. 1st ed. México, D.F: El Colegio De México, 1992. 17-37. Print.
- Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. 1st ed. New York: Grove, 1966. Print.
- Fernández, Blanca. "¿Quiénes Son Los Intelectuales Indígenas Ecuatorianos? Aportes Para Una Construcción Intercultural De Saberes En América Latina." *A Parte Rei Revista De Filosofía* 71 (2010): 1-11. Web. 30 Dec. 2013.
- Fernández Herrero, Beatriz. "Del Bárbaro Degenerado Al Buen Salvaje: Estudio Acerca Del Concepto De Indio Americano." *Cuadernos Hispanoamericanos* 536 (1995): 06-18. Print.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario De Filosofía*. Vol. Tomo I. Buenos Aires: Sudamericana, 1965. Print.
- Ferreira, César, and Ismael P. Márquez. *De Lo Andino a Lo Universal: La Obra De Edgardo Rivera Martínez*. Lima: Pontificia Universidad Católica Del Perú, 1999. Print.
- "Festival Internacional De Poesía De Medellín." *Festival Internacional De Poesía De Medellín*. N.p., n.d. Web. 28 Dec. 2013.
- Finchelstein, Federico. *La Argentina Fascista: Los Orígenes Ideológicos De La Dictadura*. Buenos Aires: Sudamericana, 2008. Print.
- Flores, Miguel. *Toledo, La Línea Metafórica*. 1st ed. México, D.F: Oro De La Noche, 1998. Print.

- Flores Palomino, Lily. *Phawaq Titi = Proyectil*. Lima, Perú: Editorial Kañcharina, 1985. Print.
- Franco, Jean. "Some Reflections on Contemporary Writing in the Indigenous Languages of America." *Comparative American Studies* 3.4 (2005): 455-69. Print.
- Freidenberg, Flavia, and Manuel Alcántara. *Partidos Políticos De América Latina. Países Andinos*. Salamanca: Universidad De Salamanca, 2001. Print.
- Friedemann, Nina S. De., and Hugo Niño. *Etnopoesía Del Agua: Amazonia Y Litoral Pacífico*. Bogota: Prima Pueria, 1997. Print.
- Friederici, Georg. *El Carácter Del Descubrimiento Y De La Conquista De América*. México, D.F.: Fondo De Cultura Económica, 1973. Print.
- Friedman, John Block. *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1981. Print.
- Frishmann, Donald. "Espíritu-Materia-Palabra: Poesía Indígena Contemporánea De México." *Words of the True Peoples: Palabras De Los Seres Verdaderos*. Ed. Carlos Montemayor and Daniel Frishmann. 1st ed. Vol. 2. Austin Texas: U of Texas, 2005. 31-41. Print. Poesía.
- Gellner, Ernest, and Anthony D. Smith. "Nationalism and High Cultures." *Nationalism*. Ed. John Hutchinson. Oxford; New York: Oxford UP, 1994. 63-70. Print.
- Güemes Jiménez, Román. "Chikomexóchitl: El Niño Devorado Por El Templo." *Yancuic Nahuasansanili: Narrativa Náhuatl Contemporánea*. 1st ed. México, D.F: Diana/CNCA/DGCP, 1994. 165-80. Print. Colección Letras Indígenas.
- Glancy, Diane. *Claiming Breath*. Lincoln: U of Nebraska, 1992. Print.
- Gómez Baos, Ana Dalila. "Sune Le Ileske: Sueños Del Corazón." *Woumain: Poesía Indígena Y Gitana Contemporánea De Colombia*. 1st ed. Bogotá: Suport Mutu/ONIC/PROROM, 2000. 60-67. Print.
- Gómez Cabiativa, Gonzalo. "Memoria De Maíz." *Woumain: Poesía Indígena Y Gitana Contemporánea De Colombia*. 1st ed. Bogotá: Suport Mutu/ONIC/PROROM, 2000. 69-81. Print.
- Gómez Fuentes, Vencer. "Memoria Y Resistencia." *Woumain: Poesía Indígena Y Gitana Contemporánea De Colombia*. Bogotá: Suport Mutu/ONIC/PROROM, 2000. 107-13. Print.
- Gómez Giraldo, Marisol. *Desterrados: Las Cicatrices De La Guerra En Colombia*. 1st ed. Bogotá: Intermedio, 2001. Print.

- Gómez Gutiérrez, Domingo. *Jwan Lopes: Bts'il Ajaw / Juan López: Héroe Tzeltal*. Vol. 4. México, D.F: Instituto Nacional Indigenista, 1996. Print. Colección Letras Mayas Contemporáneas: Chiapas.
- Gómez Rendón, Jorge. *Mestizaje Lingüístico En Los Andes: Génesis Y Estructura De Una Lengua Mixta*. Quito, Ecuador: Abya-Yala, 2008. Print.
- Góngora Pacheco, María Luisa. "X-ootzilil: La Pobreza." *Cuentos D Oxtutzcab Y Maní*. Comp. Carlos Montemayor. Vol. 4. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista, 1994. 13-15. Print. Letras Mayas Contemporáneas.
- González, Odi. *Tunupa: El Libro De Las Sirenas*. Lima: El Santo Oficio, 2002. Print.
- González-Carvajal, Luis. *Ideas Y Creencias Del Hombre Actual*. España: Sal Terrae, 1996. Print. Presencia Social.
- Gramsci, Antonio, and Valentino Gerratana. *Cuadernos De La Cárcel*. México: Era, 1986. Print.
- . *La Formación De Los Intelectuales, Antonio Gramsci: Antología*. Trans. Manuel Sacristán. México, D.F: Siglo XXI, 1981. Print.
- Grebe, María Ester. "La Construcción Simbólica Del Espacio En La Cultura Mapuche De Chile." *Antropología Del Clima En El Mundo Hispanoamericano*. Ed. Marina Golubinooff, Esther Katz, and Annamaria Lammel. 1st ed. Vol. 49. Quito: Abya-Yala, 1997. 275-96. Print. Colección Biblioteca Abya-Yala.
- Green Stocelm, Abadio. "Sueños Del Abya Yala." *Woumain: Poesía Indígena Y Gitana Contemporánea De Colombia*. 1st ed. Bogotá: Suport Mutu/ONIC/PROROM, 2000. 20-33. Print.
- Grosso, José Luis. *Indios Muertos, Negros Invisibles: Hegemonía, Identidad Y Añoranza*. 1st ed. Córdoba Argentina: Brujas, 2008. Print.
- Guaman Poma De Ayala, Felipe. *Primer Nueva Crónica Y Buen Gobierno Deste Reyno*. N.p.: n.p., 1615. Print.
- Guaquín Barrientos, Emilio. *La Otra Mitad De La Sangre*. 1st ed. Castro: Edición Del Autor, 2006. Print.
- Hale, Charles R., and Lynn Stephen, eds. *Otros Saberes: Collaborative Research on Indigenous and Afro-descendant Cultural Politics*. Santa Fe, New Mexico: School for Advanced Research, 2013. Print. Global Indigenous Politics Ser.
- Hale, Janet Campbell. *The Jailing of Cecelia Capture*. New York: Random House, 1985. Print.

- Harjo, Joy. *The Last Song*. Las Cruces? N.M.: Puerto Del Sol, 1975. Print.
- Henríquez, Camilo. *La Camila, O, La Patriota De Sudamérica*. Santiago De Chile: DIBAM, n.d. Web. 06 Mar. 2014. <<http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-564.html>>.
- Hernández Isidro, Isaías. *Cha' Jope T'ok Chap'e ällkan: Las Doce Verdades*. México, D.F: CONACULTA-DGCP, 1997. Print.
- Hernández Ojeda, Jaime. *La Música Mapuche Huilliche Del Lago Maihue*. 1st ed. Valdivia: El Kultrún, 2001. Print.
- Hidalgo, Bartolomé. *Bartolomé Hidalgo Un Patriota De Las Dos Bandas: Obra Completa Del Primer Poeta Gauchi-Político Rioplatense*. Ed. Olga Fernández. Miami: Stockero, 2007. Print.
- Hobsbawm, Eric J. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge UP, 1990. Print.
- Homenaje A: Dr. Luis Enrique Sam Colop*. Dir. Pop Ajpu Lainez López. N.d. Fundación Para Estudios Profesionales, FEP Maya, 8 Sept. 2014. Web. 1 Sept. 2014. <<https://www.youtube.com/watch?v=rnWETiDDksM&noredirect=1>>.
- Huamán Manrique, Isaac. *Voces*. 1st ed. Vol. 7. Lima, Perú: Grano De Arena, 1987. Print. Plaquetas De Cuento Y Poesía UNMSM.
- Huenchullán Arrué, Carolina, and Teresa Durán Pérez. *La Institucionalización De La Educación Intercultural Bilingüe En Chile: Contexto, Situación Actual Y Desafíos*. 1st ed. Vol. II. Temuco: Universidad Católica De Temuco, 2007. Print. Patrimonio Cultural Mapuche.
- Huenún Villa, Jaime L., Luis E. Cárcamo, and Victor Cifuentes. *La Memoria Iluminada: Poesía Mapuche Contemporánea*. 1st ed. Málaga: Centro De Ediciones De La Diputación De Málaga, 2007. Print.
- . *Antología De Poesía Indígena Latinoamericana Los Cantos Ocultos*. 1st ed. Santiago De Chile: LOM, 2008. Print.
- . *Ceremonias*. 1st ed. Santiago De Chile: Universidad De Santiago De Chile, 1999. Print.
- Huinao, Graciela. *Walinto*. 1st ed. Santiago De Chile: La Garza Morena, 2001. Print.
- Huirmilla, Paulo. *El Ojo De Vidrio*. 1st ed. Valdivia: El Kultrún, 2002. Print.

- Hurtado De Mendoza, William. *Yachaynakipaq Taki/Cancion Para Que Aprendas*. Lima, Perú: Perugraph, 1977. Print.
- Ibañez, José Miguel. *Poesía Chilena E Hispanoamericana Actual*. Santiago De Chile: Nascimento, 1975. Print.
- Informe Anual 2012 De Amnistía Internacional*. Publication. 1st ed. Madrid: Amnistía Internacional, 2012. Print.
- Iriarte, Margarita. *El Retrato Literario*. 1st ed. Pamplona: Universidad De Navarra, 2004. Print.
- Istmo De Tehuantepec: El Coste De Las "energías Limpias" Para Los Pueblos Indígenas*. CODPI.org, n.d. Web. 25 Oct. 2014.
- Jacanomijoy, Carlos. *Woumain: Poesía Indígena Gitana Contemporánea De Colombia*. Bogotá: Emejota, 2000. Print.
- Jara, René, Juan C. Lértora, Juan Vargas, Patricia R. De Lertora, and José Ortega. *Diccionario De Términos E Ismos Literarios*. Madrid: José Porrua Turanzas, 1977. Print.
- Jaramillo, Ana María, Marta Inés Villa, and Luz Amparo Sánchez. *Miedo Y Desplazamiento*. 1st ed. Medellín: Corporación Región, 2004. Print.
- Jiménez, Arturo. "Un Hito, El Resurgimiento De La Literatura Indígena." *Rebelión Cultura*. N.p., 30 Apr. 2001. Web. 20 Mar. 2007.
- Jiménez, María Roselia. "Jna'jeltik: Vivencias Tojolabales." *Letras Mayas Contemporáneas*. Comp. Carlos Montemayor. Vol. 5. México, D.F: INI/TRF, 1996. 48-49. Print. Ser. 2.
- Kappler, Claude. *Monstruos, Demonios Y Maravillas a Fines De La Edad Media*. Madrid: Akal Universitaria, 1986. Print.
- King, Thomas. *Medicine River*. Markham, Ont. Canada: Viking, 1990. Print.
- . *The Truth About Stories: A Native Narrative*. 1st ed. Minneapolis: U of Minnesota, 2005. Print.
- Kowii Maldonado, Ariruma. *Mutsuktsurini*. 1st ed. N.p.: n.p., 1988. Print.
- . "Memoria, Identidad E Interculturalidad De Los Pueblos Del Abya-Yala: El Caso De Los Kichua Otavalo." *Intelectuales Indígenas Piensan América Latina*. Comp. Claudia Zapata Silva. 1st ed. Quito: Abya-Yala, 2007. 113-26. Print.

- Lambright, Anne. *Creating the Hybrid Intellectual: Subject, Space, and the Feminine in the Narrative of José María Arguedas*. Cranbury: Associated UPes, 2007. Print.
- Lara Millapán, María Isabel. *Puliwen ñi Pewma: Sueño Un Amanecer*. 1st ed. Villarrica: Pontificia Universidad Católica De Chile, 2002. Print.
- Lara Ramos, David. "Miguel Ángel López Palabras Desde Abya Yala." *La Casa De Asterión* 2.6 (2001): n. pag. Universidad Del Atlántico. Web. 12 Oct. 2014.
- Larco, Juan. *Recopilación De Textos Sobre José María Arguedas*. La Habana: Casa De Las Américas, 1976. Print.
- León Mera, Juan. *Cumandá O Un Drama Entre Salvajes*. Edición Ilustrada ed. Quito, Ecuador: Talleres Gráficos Nacionales, 1950. Print.
- . *Cumandá: O Un Drama Entre Salvajes*. Quito, Ecuador: Imprenta Del Clero, 1879. Print.
- Liano, Dante, and Miguel Ángel Asturias. "Los Déspotas Sumisos." Ed. Gerald Martin. *Hombres De Maíz: Edición Crítica*. Madrid: ALLCA XX Universidad De Costa Rica, 1997. 541-52. Print.
- Liano, Dante. "El Libro Sagrado De Sam Colop." *Centroamericana* 20 (2011): 5-8. *EDUcatt*. Web. 8 Sept. 2014. <<http://www.educatt.it/libri/ebooks/A-00000304.pdf>>.
- Liendhard, Martín. *La Voz Y Su Huella*. México, D.F.: Ediciones Casa Juan Pablos, Universidad De Ciencias Y Artes De Chiapas, 2003. Print.
- Lienlaf, Leonel. *Se Ha Despertado El Ave De Mi Corazón*. 1st ed. Santiago: Universitaria, 1989. Print.
- Lincoln, Kenneth. *Native American Renaissance*. Berkeley: U of California, 1983. Print.
- Louis, Adrian C. *Skins: A Novel*. New York: Crown, 1995. Print.
- López De Gomara, Francisco. *Hispania Victrix: Primera Y Segunda Parte De La Historia General De Las Indias*. Madrid: Biblioteca De Autores Españoles, 1971. Print.
- López-Ríos, Santiago. *Salvajes Y Razas Monstruosas En La Literatura Castellana Medieval*. Thesis. Universidad Complutense De Madrid, 1997. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1999. Print.

- Lundquist, Suzanne Evertsen. *Native American Literatures: An Introduction*. New York: Continuum, 2004. Print.
- Malaver Rodríguez, Rodrigo. "De La Oralitura Al Etnotexto: Un Ejemplo De Aplicación." *Enunciación* 8.1 (2003): 27-43. Universidad Distrital Francisco José De Caldas, 31 July 2003. Web. 20 Oct. 2014.
- Mallqui, Eduardo Ninamango. *Pukutay: Tormenta*. Lima: Tarea, 1982. Print.
- Mamani, Condori, and Cármen Escalante. *Autobiografía De Gregorio Condori Mamani*. Comp. Ricardo Valderrama. 1st ed. Cuzco: Centro De Estudios Rurales Andinos Bartolomé De Las Casas, 1977. Print. Biblioteca De La Tradición Oral Andina.
- Mamani Morales, Juan Carlos. *Ocarina Del Frío*. 1st ed. Arica: Rapsodas Fundacionales, 2008. Print.
- Mancera, Sonia Corcuera De. *Voces Y Silencios En La Historia: Siglos XIX Y XX*. México: Fondo De Cultura Económica, 1997. Print.
- Manquepillán, Faumelisa. *Sueño De Mujer: Peuma Zomo*. 1st ed. Osorno: CONADI, 2000. Print.
- Mansilla Torres, Sergio. *El Paraíso Vedado: Ensayo Sobre Poesía Chilena Del Contragolpe*. 1st ed. Italia: European Academic, 2002. Print.
- Mapu Express. *Los Cantos Ocultos: Encuentro De Poetas Y Escritores Indígenas De Latinoamérica*. *Mapuexpress.net*. N.p., 18 Oct. 2007. Web. 30 Dec. 2013.
- Marimán, Pablo, Sergio Caniuqueo, José Millalén, and Rodrigo Levil. *!...Escucha Winka...! Cuatro Ensayos De Historia Nacional Mapuche Y Un Epílogo Sobre El Futuro*. 1st ed. Santiago De Chile: LOM Ediciones, 2006. Print. Colección Ciencias Humanas.
- Mariátegui, José Carlos. *7 Ensayos De Interpretación De La Realidad Peruana*. Lima: Amauta, 1991. Print.
- Marx, Carlos, and Friedrich Engels. *La Ideología Alemana*. México, D.F: Ediciones Quinto Sol, 2007. Print.
- Mato, Daniel. *El Arte De Narrar Y La Opción De La Literatura Oral*. Caracas: Universidad De Venezuela Consejo De Desarrollo Científico Humanístico, 1990. Print.
- Matto De Turner, Clorinda. *Aves Sin Nido: Estudio Preliminar De Fryda Schultz De Mantovani*. Buenos Aires: Solar, 1968. Print.

- Matto De Turner, Clorinda. "Aves Sin Nido: Estudio Preliminar." Fryda Schultz De Montovani. *Aves Sin Nido*. Buenos Aires: Solar, 1968. N. pag. Print.
- May May, Miguel Ángel. "Jump' éel Tzikbaal Yo' Olal Yum Tzilo'ob: Una Narración Sobre Yum Tziles." *Letras Mayas Contemporáneas*. Comp. Carlos Montemayor. Vol. 10. México, D.F.: INI/TRF, 1998. 121-25. Print. Ser. 3.
- Menchú, Rigoberta. *Me Llamo Rigoberta Menchú Y Asi Me Nació La Conciencia*. Ed. Elizabeth Burgos. 1st ed. Barcelona: Argos Vergara, 1983. Print.
- Meneses Lazón, Porfirio. *Suraypa Llaqtan: País De La Esperanza*. 1st ed. Lima, Perú: Mosca Azul, 1988. Print.
- Mihesuah, Devon A. *The Roads of My Relations: Stories*. Tucson: U of Arizona, 2000. Print.
- Millahueique, César. *Profecía En Blanco Y Negro*. 1st ed. Santiago De Chile: Talleres Gráficos El Arte, 1996. Print.
- Miranda Rupailaf, Roxana. *Las Tentaciones De Eva*. 1st ed. Puerto Montt: Secretaría Ministerial De Educación Región De Los Lagos, 2003. Print. Luis Oyarzún.
- Méndez Guzmán, Diego. *El Kajkanantik: Los Dioses Del Bien Y El Mal*. Vol. 5. México, D.F.: INI/TRF, 1998. Print. Letras Mayas Contemporáneas.
- Molano, Alfredo. *Desterrados: Crónicas Del Desarraigo*. 1st ed. Bogotá: Ancora Editores, 2001. Print.
- Momaday, N. Scott. *The Ancient Child: A Novel*. New York: Doubleday, 1989. Print.
- . *House Made of Dawn*. New York: Harper & Row, 1968. Print.
- . *In the Presence of the Sun: Stories and Poems, 1961-1991*. New York: St. Martin's, 1992. Print.
- . *The Journey of Tai-me*. N.p.: n.p., 1967. Print.
- . *The Man Made of Words: Essays, Stories, Passages*. New York: St. Martin's, 1997. Print.
- . *The Names: A Memoir*. New York: Harper & Row, 1976. Print.
- , and Al Momaday. *The Way to Rainy Mountain*. Albuquerque: U of New Mexico, 1969. Print.

- Montagu, Ashley. *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race*. New York: Oxford UP, 1974. Print.
- Montejo, Victor. *Maya Intellectual Renaissance: Identity, Representation, and Leadership*. Austin: U of Texas, 2005. Print.
- Montejo, Victor. *Testimony: Death of a Guatemalan Village*. 1st ed. Willimantic, CT: Curbstone, 1987. Print.
- Montemayor, Carlos, and Donald Frishmann. *Words of the True Peoples: Palabras De Los Seres Verdaderos*. 1st ed. Vol. 2. Austin Texas: U of Texas, 2005. Print. Anthology of Contemporary Mexican Indigenous-language Writers.
- , and Donald Frishmann. *Words of the True Peoples: Anthology of Contemporary Mexican Indigenous-language Writers*. 1st ed. Austin: U of Texas, 2004. Print.
- , and Jacinto Arias. *La Voz Profunda: Antología De Literatura Mexicana En Lenguas Indígenas*. 1st ed. N.p.: Joaquín Mortiz, 2004. Print.
- . *La Literatura Actual En Las Lenguas De México*. 1st ed. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, A.C, 2001. Print.
- . *Las Lenguas De América: Recital De Poesía*. 1st ed. Vol. 9. México, D.F: UNAM, 2005. Print. La Pluriculturalidad En México.
- Mora Curriao, Elsa Maribel. *El Pozo Negro Y Otros Relatos Mapuche*. 1st ed. Temuco: Pewma, 2001. Print.
- Moraga, Cherrie. *The Hungry Woman: A Mexican Medea*. Albuquerque: West End, 2001. Print.
- Mostacero, Rudy. "La Literatura En El Continuum Cultural: Una Propuesta De Definición." XII Simposio De Docentes E Investigadores, Instituto De Maturin. Venezuela, Maturin. 1986. Lecture.
- Muchavisoy Becerra, Francelina. "Noticias Del Tawaintisuyu." *Woumain: Poesía Indígena Y Gitana Contemporánea De Colombia*. 1st ed. Bogotá: Suport Mutu/ONIC/PROROM, 2000. 36-43. Print.
- Mujeres Y Justicia En Yucatán: Náach Yano'on ¡que Lejos Estamos!* Rep. Indignación Promoción Y Defensa De Los Derechos Humanos A.C, 21 Mar. 2009. Web. 14 Oct. 2014.
- Munizaga A., Carlos, and Lorenzo Aillapán. *Vida De Un Araucano: El Estudiante Mapuche Lorenzo Aillapán En Santiago De Chile, En 1959*. 2nd ed. Santiago: U De Chile, Depto. De Ciencias Antropológicas Y Arqueología, 1971. Print.

- Nagy-Zekmi, Silvia. "Algunas Consideraciones Sobre El Indigenismo." Introduction. *Identidades En Transformación: El Discurso Neoindigenista De Los Países Andinos*. Quito, Ecuador: Abya-Yala, 1997. 7-18. Print.
- Nancy, Jean-Luc. *La Mirada Del Retrato*. 1st ed. Buenos Aires: Amarrortu, 2006. Print. Colección Nómadas.
- Nava, Thelma. *Antología De Poetas De Tierra Adentro*. México, D.F.: n.p., 1997. Print.
- Navarrete, Ignacio Enrique. *Orphans of Petrarch: Poetry and Theory in the Spanish Renaissance*. Berkeley: U of California, 1994. Print.
- Neruda, Pablo. *Todos Los Cantos / Ti Kom Vl*. Trans. Elicura Chihuailaf. 1st ed. Santiago De Chile: Pehuén, 1996. Print.
- Ninamango Mallqui, Eduardo. *Pakutay: Tormenta*. 1st ed. Lima, Perú: Tarea, 1982. Print.
- Noriega Bernuy, Julio. *Pichka Harawikuna: Five Quechua Poets: An Anthology*. New York: Americas Society, 1998. Print.
- Ong, Walter. *Oralidad Y Escritura: Tecnologías De La Palabra*. México, D.F.: Fondo De Cultura Económica, 1987. Print.
- Orihuela, Carlos L. "El Neoindigenismo Y La Conciencia De La Historia." *Identidades En Transformación: El Discurso Neoindigenista De Los Países Andinos*. Ed. Silvia Nagy-Zekmi. Quito, Ecuador: Abya-Yala, 1997. 19-32. Print.
- Ortiz, Simon J. *Speaking for the Generations: Native Writers on Writing*. Tucson: U of Arizona, 1998. Print.
- O'Sullivan, John L. "Manifest Destiny." *TeachingAmericanHistory.org*. Ashbrook Center at Ashland University, 2006. Web. 9 Jan. 2014.
- Owens, Louis. *Bone Game: A Novel*. Norman: U of Oklahoma, 1994. Print.
- Pacheco, Gabriel. *Tatei Yurienaka Y Otros Cuentos Huicholes*. 1st ed. México: Diana, 1994. Print.
- Pané, Fray Ramón, and José Juan Arrom. *Relación Acerca De Las Antigüedades De Los Indios: El Primer Escrito En América*. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1974. Print.
- Paredes Pinda, Adriana. *Ül*. 1st ed. Santiago De Chile: LOM Ediciones, 2005. Print.

- Parr, James A. "El Renacimiento Español: Fortuna Y Futuro De Una Idea." *Actas Del Primer Congreso Internacional Sobre Lengua Y Literatura Hispánicas En La Época De Los Reyes Católicos Y El Descubrimiento*. Barcelona. 1989. Lecture.
- Pastor, Beatriz. *Discurso Narrativo De La Conquista De América*. Ciudad De La Habana: Casa De Las Américas, 1983. Print.
- Pizarro, Ana. Introduction. *La Literatura Latinoamericana Como Proceso*. Buenos Aires: Bibliotecas Universitarias, Centro Editor De América Latina, 1985. 13-67. Print.
- Plan Estratégico 2008-2013 CONAMAQ*. Publication. La Paz, Bolivia: CONAMAQ, 2008. Print.
- Pope-Hennessy, John, and Joaquín Bollo Muro. *El Retrato En El Renacimiento: Conferencias Sobre Arte*. Torrejón De Ardoz: Akal, 1985. Print.
- Portilla, León. *Visión De Los Vencidos: Relaciones Indígenas De La Conquista*. Vigésima Cuarta ed. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma De México, 2004. Print. Biblioteca Del Estudiante Universitario.
- Pérez López, Enrique. *Alperes: Te'tikal Mut / El Pájaro Alférez*. Vol. 11. México, D.F: INI/TRF, 1996. Print.
- Quichiyao, Ramón. *RamHuilliche, Con La Palabra Azul De Los Bosques*. 1st ed. Santiago De Chile: Pentagrama, 2003. Print.
- Quijano, Anibal. *Dominación Y Cultura: Lo Cholo Y El Conflicto Cultural En El Perú*. 1st ed. Lima, Perú: Mosca Azul, 1980. Print.
- Rama, Angel, and John Charles Chasteen. *The Lettered City*. Durham, NC: Duke UP, 1996. Print.
- Ramírez Carrillo, Luis Alfonso. "Impacto De La Globalización En Los Mayas Yucatecos." *REDALYC XXVII* (2006): 73-97. Web. 20 July 2013.
- Rangel, Carlos. *Del Buen Salvaje Al Buen Revolucionario: Mitos Y Realidades De América Latina*. Caracas: Monte Avila Editores, 1976. Print.
- Rangel Moreno, Pablo Daniel. "La Dimensión Internacional De La Lucha Indígena, 1970-2010." *Guatemala Historia Reciente*. Vol. III. Ciudad De Guatemala: FLACSO, 2013. 168-211. Print.
- Rappaport, Joanne. "Intelectuales Públicos Indígenas En América Latina: Una Aproximación Comparativa." *Revista Iberoamericana LXXIII*.220 (2007): 615-30. Print.

- Raynaud, Georges. *Les Dieux, Les Héros Et Les Hommes De L'Ancien Guatémala D'après Le Livre Du Conseil*. París: E. Leroux, 1925. Print.
- Revard, Carter. *Winning the Dust Bowl*. Tucson: U of Arizona, 2001. Print.
- Rincón, Carlos, and Miguel Ángel Asturias. "Nociones Surrealistas, Concepción Del Lenguaje Y Función Ideológico-Literaria Del Realismo Mágico En Miguel Ángel Asturias." Ed. Gerald Martin. *Hombres De Maíz: Edición Crítica*. Madrid: ALLCA XX Universidad De Costa Rica, 1997. 695-722. Print.
- Rocha Vivas, Miguel. "Oralituras Y Literaturas Indígenas En Colombia: De La Constitución De 1991 a La Ley De Lenguas De 2010." *A Contra Corriente Spring* 2013 10.Nro. 3 (2013): 74-107. *Acontracorriente*. A Journal on Social History and Literature in Latin America. Web. 30 Dec. 2013.
- Rocha Vivas, Miguel. *Palabras Mayores, Palabras Vivas. Tradiciones Mítico-literarias Y Escritores Indígenas En Colombia*. Bogotá: Taurus, 2010. Print.
- Roncalla, Fredy. "Fragments for a Story of Forgetting and Remembrance." *Language Crossings: Negotiating the Self in a Multicultural World*. Ed. Karen Ogulnik. New York: Teacher Colleges, 2000. 64-71. Print.
- Rosa, Jaime B. *Tierra Sin Mal: Antología De Poesía Guaraní*. Trans. Vertinaldo Ávalos. Madrid: Huerga Y Fierro, 2005. Print.
- Rowe, William. "Contribución a Una Bibliografía De José María Arguedas." *Revista Peruana De Cultura* 1970: 179-97. Print.
- Rubio Herrera, Amada, and María Teresa Castillo-Burguete. "Mujeres Mayas En Yucatán: Experiencia Participativa En Una Organización Productiva." *Convergencia* 21.64 (2014): 39-63. *REDALYC.ORG*. Web. 2 Oct. 2014.
- Saavedra, Aurora Marya. *Las Divinas Mutantes: Carta De Relación Del Itinerario De La Poesía Femenina En México*. 1st ed. México: Universidad Nacional Autónoma De México, 1996. Print.
- Said, Edward W. *Orientalismo*. 1990 ed. Madrid: Libertarias/Prodhuvi, 1990. Print.
- Saintoul, Catherine. *Racismo, Etnocentrismo Y Literatura: La Novela Indigenista Andina*. Buenos Aires: Ediciones Del Sol, 1988. Print.
- Sam Colop, Luis Enrique. *Maya Poetics*. Thesis. State University of New York at Buffalo, 1994. New York: State U of New York, 1994. Print.

- . *Jub' Aq Omay Kuchum K'aslemal: Cinco Siglos De Encubrimiento-a Propósito De* 1992. Guatemala: SPEM, 1991. Print.
- . *La Copa Y La Raíz*. Guatemala: Rin 78, 1980. Print.
- . *Popol Wuj: Versión Poética Ki'iche'*. Quetzaltenango: PEMBI-GTZ, 1999. Print.
- . *Versos Sin Refugio: Quiche Y Español*. Guatemala: San Antonio, 1978. Print.
- Sarmiento, Domingo F. *Civilización I Barbarie: Vida De Juan Facundo Qiroga*. Santiago De Chile: Imprenta El Progreso, 1845. Print.
- Schmídel, Ulrich. *Viaje Al Río De La Plata: (1534-1554)*. Buenos Aires: Cabaut, 1903. *Biblioteca Virtual Miguel De Cervantes*. Web. 17 Aug. 2014. <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc69725>>.
- Sáenz, Jimena. *Genio Y Figura De Miguel Ángel Asturias*. 1st ed. Buenos Aires: Universitaria, 1974. Print.
- Sáez, Manuel Alcántara, and Ibeas Miguel Juan Manuel. *Colombia Ante Los Retos Del Siglo XXI: Desarrollo, Democracia Y Paz*. Salamanca: Ediciones Universidad De Salamanca, 2001. Print.
- Sharupi Jua, María Clara. "Tarimiat." *Collar De Historias Y Lunas: Antología De Poesía De Mujeres Indígenas De América Latina*. 1st ed. N.p.: Scribd/Edición Del Autor, 2012. 142-50. Print.
- Silko, Leslie Marmon. *Ceremony*. New York, NY: Penguin, 1977. Print.
- . *Laguna Woman: Poems*. 1st ed. New York, NY: Greenfield Review, 1994. Print.
- . *Storyteller*. New York: Arcarde Pub., 1981. Print.
- Silva Galeana, Librado. *Yancuic Nahuasansanili: Narrativa Náhuatl Contemporánea*. 1st ed. México: Diana, 1994. Print.
- Simard, Suzanne, Nora Young, and Erna Buffie. "What Plants Talk About." *Nature*. PBS. 2013. Television.
- Smith, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. 7th ed. London: Zed, 2004. Print.
- Sánchez Martínez, Juan Guillermo. "Miguel Ángel López Y Hugo Jamioy: Poéticas De Lo Imposible." *Cuadernos De Literatura* 14.27 (2010): 132-55. Web. 10 Aug. 2014.

- Sommer, Doris. *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Berkeley: U of California, 1991. Print.
- Sullivan, Clare. "The State of Zapotec Poetry: Can Poetry save an Endangered Culture?" *World Literature Today* 86.1 (2012): 42-45. *Academic Search Premier*. Web. 16 Oct. 2014.
- Tapahonso, Luci. *Sáanii Dahataal: The Women Are Singing* (. Tucson, Arizona: U of Arizona, 1993. Print.
- Taviani, Paolo Emilio. *Cristóbal Colón Y América Del Sur*. Buenos Aires: Academia Nacional De La Historia, 1986. Print.
- Teiguel, José. *La Heredad Del Pasto Y El Agua*. 1st ed. Valdivia: Paginadura, 1991. Print.
- Todorov, Tzvetan. *La Conquista De América: El Problema Del Otro*. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1987. Print.
- Todorov, Tzvetan. *La Conquista Dell'America: Il Problema Dell'altro*. Torino: Einaudi, 1984. Print.
- Toledo Paz, Natalia. "Rompeviento/ Conduce Mardonio Carballo." *Rompeviento*. Tkiotv. San Cristobal De Las Casas, Chiapas, 13 May 2013. Television.
- , and Francisco Toledo. *El Conejo Y El Coyote*. 1st ed. México, D.F: Fondo De Cultura Económica, 2008. Print.
- , and Francisco Toledo. *La Muerte Pies Ligeros: Guendaguti Ñee Sisi*. 1st ed. México: Instituto Estatal De Educación Pública De Oaxaca, 2005. Print.
- . "Entrevista a Natalia Toledo." Interview by Raga G. Arteaga. *Avispero*. N.p., 7 Nov. 2013. Web. 7 Oct. 2014.
- . "Entrevista Con Natalia Toledo." Interview by Eva Castañeda Barrera. *Periódico De Poesía*. UNAM, Sept. 2014. Web. 2 Oct. 2014.
<<http://www.periodicodepoesia.unam.mx/>>.
- . *Flor De Pantano: Antología Personal*. 1st ed. Oaxaca De Juárez, Mexico: Instituto Oaxaqueño De Cultura, 2002. Print.
- . *Guie' Yaase': Olivo Negro*. 1st ed. México, D.F: Consejo Nacional Para La Cultura Y Las Artes, Dirección General De Culturas Populares E Indígenas, 2005. Print.
- . *Mujeres De Sol, Mujeres De Oro*. 1st ed. Oaxaca De Juárez, Mexico: Instituto Oaxaqueño De Cultura, 2002. Print.

- . "Natalia Toledo, Representante De La Cultura Indígena a Través De La Poesía." Interview by Ricardo Rodríguez. *Diario Xalapa* 27 Sept. 2008: n. pag. *Diario De Xalapa*. Web. 15 Mar. 2010.
- . *Paraíso De Fisuras*. 1st ed. Oaxaca De Juárez, Mexico: H. Ayuntamiento Constitucional De Juchitán, Casa De La Cultura Oaxaqueña, Consejo Estatal Para La Cultura Y Las Artes, 1992. Print.
- Torres Sánchez, Joel. *P'urepecha Uandatskuecha: Narrativa P'urepecha*. 1st ed. Morelia, Michoacán, México: Linares, [2001]. Print.
- Urán Carmona, Alexandra. *Colombia Un Estado Militarizado De Competencia: Las Fallas Estructurales Para Alcanzar La Explotación De Los Recursos Naturales*. 1st ed. Kassel: Kassel UP, 2008. Print.
- Vaca, Alvar Núñez Cabeza De, and Juan Francisco Maura. *Naufraios*. Madrid: Cátedra, 1989. Print.
- Valdivieso, Jaime. "La Poesía Mapuche Como Resistencia." *Pluvial Revista De Literatura Y Humanidades* 2 (2001): 124-31. Print.
- Valenzuela, Jaime. Introduction. *América Colonial: Denominaciones, Clasificaciones E Identidades*. By Alejandra Araya. 1st ed. Santiago De Chile: RIL, 2010. 11-17. Print.
- Valera, Juan. Foreword. *Cumandá O Un Drama Entre Salvajes*. By Pedro Antonio De Alarcón. Quito: Misión Salesiana, n.d. 5-9. Print.
- Van Dijck, Teun A. "El Discurso Y La Reproducción Del Racismo." *Lenguaje En Contexto* 1.1-2 (1988): 130-80. Print.
- . "Ideología Y Análisis Del Discurso." *Utopía Y Praxis Latinoamericana* Año 10.2 (2005): 9-36. Web.
- . "El Análisis Crítico Del Discurso." *Anthropos* 186 (1999): 23-36. Web.
- Vansina, Jan. *Oral Tradition as History*. Madison, WI: U of Wisconsin, 1985. Print.
- Vapnarsky, Valentina. Foreword. *Del Doblamiento De Mi Ropa*. By Briceida Cuevas Cob. 1st ed. México, D.F: Comisión Nacional Para El Desarrollo De Los Pueblos Indígenas, 2008. 11-18. Print.
- Vespucio, Amerigo. *Vespucio: El Nuevo Mundo Viajes Y Documentos Completos*. Ed. Ana María R De Aznar. Madrid: AKAL, S.A, 1985. Print.

- Vicuña, Manuel. "Algo Habrán Hecho 1557-1721." *Consecuencias De La Guerra De Arauco*. Dir. Nicolás Acuña. Televisión Nacional De Chile. Santiago De Chile, 2010. Television.
- Vizenor, Gerald. *Heirs of Columbus*. Middletown, CT: Wesleyan UP, 1991. Print.
- Warken, Christian, dir. "Entrevista a Elicura Chihuailaf." *Una Belleza Nueva*. Televisión Nacional De Chile. Santiago De Chile, 29 Apr. 2003. Television. Transcript.
- Warren, Kay B., and Jean E. Jackson, eds. *Indigenous Movements, Self Representation, and the State in Latin American*. Austin: U of Texas, 2002. Print.
- Warren, Kay B., and Jean E. Jackson. "Studying Indigenous Activism in Latin America." Introduction. *Indigenous Movements, Self-representation, and the State in Latin America*. Austin: U of Texas, 2002. 1-46. Print.
- Welch, James. *The Death of Jim Loney*. New York: Harper & Row, 1979. Print.
- Whiteman, Roberta Hill. *Star Quilt: Poems*. Minneapolis: Holy Cow!, 1984. Print.
- Woods-Marsden, Joanna. *Renaissance Self-portraiture: The Visual Construction of Identity and the Social Status of the Artist*. N.p.: Yale UP, 1998. Print.
- Yampey, Nasim. "El Mito Del Buen Salvaje." *Acta Psiquiátrica Y Psicológica De América Latina* 40.3 (n.d.): 253-60. Print.
- Zamora Cardoso, Elizabeth. "Mundos De Frontera. La Frontera Norte De México Y La Frontera Colombo-Venezolana. Una Mirada." *Revista De Pesquisa Histórica* 31.2 (2012): 1-27. Web. 13 Aug. 2014.
- Zapata Silva, Claudia. "Orígen Y Función De Los Intelectuales Indígenas." *REDALYC* 3.4 (2005): 65-87. Web. 3 Feb. 2013.
- Zeballos Aguilar, Ulises. "Peruvian Quechua Poetry (1993-2008): Cultural Agency in Central Andes." *A Contra Corriente* 10.3 (2013): 54-73. www.ncsu.edu/project/acontracorriente. Web. 30 Dec. 2013.
- Zimmerman, Marc. *Literature and Resistance in Guatemala: Textual Modes and Cultural Politics from El Señor Presidente to Rigoberta Menchú*. 1st ed. Vol. 1. Athens, OH: Ohio U Center for International Studies, 1995. Print.
- Zizek, Slavoj. *Mapping Ideology*. London: Verso, 1994. Print.
- Zorrilla De San Martín, Juan. *Tabaré*. Buenos Aires: TOR, 1939. Print.